


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

# राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत




नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)







महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
**राज्य मराठी विकास संस्था**
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

# निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

**स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.**

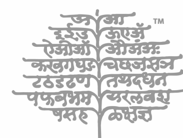
वर्ष ३२

मे १९७९

अंक ८

# नवभारत

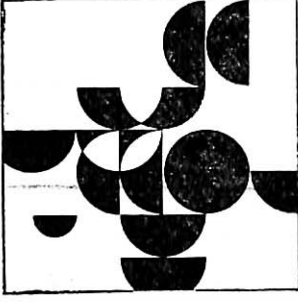
अनुक्रमणिका




राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत




द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

# नवभारत

वर्ष ३२ । अंक ८ । मे ७९
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

---



पत्रव्यवहार :

संपादकीय : भा. ग. सुर्वे
प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई-४१२८०३

व्यवस्थापकीय : पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका








# नवभारत

मे १९७९

## अनुक्रम



## लेखक-परिचय

☐ **वि. भि. कोलते** : मराठीचे साक्षेपी समीक्षक, सेवानिवृत्त प्राध्यापक, प्राचार्य व माजी कुलगुरू नागपूर विद्यापीठ, नागपूर. ☐ **म. द. हातकणंगलेकर** : साक्षेपी समीक्षक, इंग्रजीचे प्राध्यापक व प्राचार्य, विलिंग्डन महाविद्यालय, सांगली. ☐ **यशवंत कळमकर** : इंग्रजीचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, कला–वाणिज्य महाविद्यालय, वाई. ☐ **प्रभाकर पाध्ये** : मराठी साहित्यिक, सौंदर्यमीमांसक, पत्रकार व विचारवंत, पुणे. ☐ **श्रीमती शांता तुंकूर** : इंग्रजी साहित्याच्या प्राध्यापिका, कीर्ती कॉलेज, मुंबई. ☐ **पंडित आवळीकर** : मराठी समीक्षक, प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, कर्नाटक आर्टस् कॉलेज, धारवाड. ☐ **रत्नाकर हातेकर** : अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, कला–वाणिज्य महाविद्यालय, वाई.

---


अनुक्रमणिका

## संपादकीय—

### धर्मांतर

माणूस जेव्हा धर्मांतर करतो, तेव्हा एका धार्मिक श्रद्धेचा त्याग करून तो दुसरी धार्मिक श्रद्धा स्वीकारतो. धार्मिक श्रद्धेचा त्याग करण्यासाठी जिला धार्मिक म्हणता येईल अशी श्रद्धा माणसांजवळ असली पाहिजे. आणि कोणत्याही धार्मिक श्रद्धेचा स्वीकार करायचा तर धार्मिक श्रद्धेची एक खोल गरज माणसाला असली पाहिजे. आणि श्रद्धा आत्मसात करून तिच्या प्रकाशात स्वतःचे सबंध जीवन घडविण्याची आत्मिक कुवत माणसाला असली पाहिजे. तेव्हा खऱ्याखुऱ्या धार्मिक वृत्तीचा माणूसच धर्मांतर करू शकतो. धार्मिक श्रद्धा ही माणसाच्या अंतरंगात खोलवर रुजलेली असते, आणि व्यक्तीच्या संबंध जीवनाला ती व्यापून रहाते. व्यक्तीचे सृष्टीशी, सृष्टीतील अंतिम तत्त्वाशी, इतर माणसांशी व स्वतःशी असलेले संबंध त्या श्रद्धेवरच आधारलेले असतात. जीवनातील अंतिम साध्याविषयीची किंवा स्वतःच्या खऱ्याखुऱ्या कल्याणाविषयीची व्यक्तीची कल्पना, यश आणि अपयश ह्यांच्याविषयीच्या कल्पना ह्या श्रद्धेतूनच आकाराला येतात. एका धार्मिक श्रद्धेचा त्याग करून दुसऱ्या धार्मिक श्रद्धेचा स्वीकार जेव्हा माणूस करतो तेव्हा त्याला स्वतःच्या अंतरात्म्याशी निष्ठुरपणे झुंजावे लागते. अंतर्बाह्य जग आणि मन ह्यांच्यामधील ही झुंज नसते; तर अंतरात्म्याची स्वतःशी चाललेली ही झुंज असते. जे साधण्यासाठी आजवर प्रयत्नांची पराकाष्ठा केली, सर्व मोह बाजूला सारले, नातलगांकडे आणि सग्यासोबत्यांकडे पाठ फिरविली तेच फोल, अर्थशून्य आहे असा हा विचित्र अनुभव एका बाजूला असतो तर दुसऱ्या बाजूला जीवनातील अंतिम श्रेयाचे एक वेगळेच दर्शन, सर्व संशयांचे पूर्णपणे निरसन करणारे असे दर्शन घडत आहे, असा हा अनुभव असतो. ह्या जीवघेण्या अंतःकलहात माणसाच्या अंतःकरणाची जी तगमग होत असते, जी विलक्षण अशांती आणि यातना त्याला भोगाव्या लागत असतात, त्यांच्याकडे कोणीही संवेदनशील माणूस पूज्य भावनेनेच पाहील, असे धर्मांतर म्हणजे आध्यात्मिक पुनर्जन्मासाठी म्हणून माणसाचा झालेला आध्यात्मिक मृत्यू असतो. आणि निर्मितीच्या सर्व यातनांनी आणि निर्मितीच्या प्रक्रियेच्या सर्व यातनांनी आणि निर्मितिक्षणाच्या वेगळ्या असाधारण शांती व आनंद ह्यांनी हा अनुभव व्यापलेला असतो.

हिंदू, बौद्ध, इस्लाम, ख्रिस्ती इत्यादि धर्म आपण घेतले तर त्या त्या धर्माच्या श्रद्धेचा काही बौद्धिक सिद्धान्तांच्या स्वरुपात आविष्कार झालेला असतो, असे आपल्याला आढळून येते. श्रद्धेच्या या बौद्धिक आविष्काराचे आणि तिच्या आशयाचे परस्पर नाते काय असते हा एक कठीण प्रश्न आहे. जेव्हा एखादा आदिवासी किंवा दुष्काळात ज्याच्या जीवनाची वाताहत झाली आहे असा दलित, ख्रिस्ती धर्म स्वीकारतो, उदाहरणार्थ, रोमन कॅथलिक पंथ स्वीकारतो तेव्हा त्याने काय काय स्वीकारले असते? रोमन कॅथलिक पंथाच्या श्रद्धेची व्याख्या पुढे दिल्याप्रमाणे करण्यात आली आहे.

“ सर्वशक्तिमान पिता असलेला आणि सर्व दृश्य व अदृश्य वस्तूंचा कर्ता असलेला जो एक ईश्वर त्याच्यावर आम्ही श्रद्धा ठेवतो, आणि प्रभू येशू ख्रिस्त ह्यांच्यावर, जो देवपुत्र आहे, ज्याला पित्याने जन्म दिला, ज्याला एकालाच पित्याने जन्म दिला, पित्याचे सत्त्व हेच ज्याचे सत्त्व आहे, जो देवाचा देव, प्रकाशाचा प्रकाश, साक्षात् देवाचा जो साक्षात् देव आहे, जो ( पित्यापासून ) जन्माला आला पण ज्याला ( पित्याने ) घडविला नाही, ज्याने सर्व वस्तू, स्वर्गातील व पृथ्वीवरील सर्व वस्तू बनविल्या आहेत, त्या पित्याचे सत्त्व हेच ज्याचे सत्त्व आहे, त्या प्रभू येशू ख्रिस्तावर आम्ही श्रद्धा ठेवतो; जो आम्हा माणसांसाठी खाली आला व देहधारी झाला, ज्याला माणूस बनविण्यात आले आणि ज्याने यातना भोगल्या, जो तिसऱ्या दिवशी उठला, ज्याने स्वर्गात आरोहण केले, आणि जिवंत व मृत ह्या सर्वांचा न्याय करायला जो येणार आहे त्या येशु ख्रिस्तावर आम्ही श्रद्धा ठेवतो. आणि पवित्र चैतन्यावर श्रद्धा ठेवतो.” ग्रीक तत्त्वज्ञानाने घडविलेल्या ‘सत्त्व’, ‘चैतन्य’ ‘ निर्मिती ’, ‘ जीवन ’ इ. सूक्ष्म तत्त्वज्ञानात्मक संकल्पनांचा वापर करून मांडण्यात आलेले हे सिद्धांत

ह्या निरक्षर, अडाणी आदिवासी किंवा दलित व्यक्तीला पटलेले असतात आणि म्हणून तो ख्रिस्ती बनतो आणि ख्रिस्ती रहातो हे म्हणणे हास्यास्पद आहे. कवि ना. वा. टिळकांनी हिंदू धर्म सोडून ख्रिस्ती धर्म स्वीकारला तेव्हा पुनर्जन्म, कर्मसिद्धांत, इ. हिंदू सिद्धांत चूक आहेत हे त्यांना दिसून आले, आणि उलट मानवी आत्म्याला ह्या जगात एकच जन्म लाभतो आणि ईश्वर त्याच्या पापपुण्याचा एकदाच अंतिम निवाडा करतो हे सिद्धांत त्यांना मान्य झाले असा त्याचा अर्थ नव्हता. पदार्थवैज्ञानिकांनी जेव्हा अभिजात भौतिकीचे (क्लासिकल फिझिक्स) सिद्धांत सोडून देऊन 'क्वाँटम मेकॅनिक्स' चे सिद्धांत स्वीकारले तेव्हा एक मूलगामी बौद्धिक क्रांतीच घडून आली. अनेक शतकांच्या सवयीमुळे संशयातीत बनलेली, मानवी विचाराचे अनिवार्य आधार ठरलेली गृहीतकृत्ये त्यांना सोडून द्यावी लागली आणि अपरिचित, ज्यांना बौद्धिक मान्यता दिल्यानंतरही मनामध्ये अस्वस्थतेची भावना रेंगाळत रहात होती असे सिद्धांत स्वीकारावे लागले. टिळक ख्रिस्ती झाले, एखादा अडाणी आदिवासी किंवा दलित ख्रिस्ती होतो तेव्हा ह्या घटनेत ह्या स्वरूपाचे बौद्धिक मतांतर अभिप्रेत नसते.

टिळक ख्रिस्ती झाले कारण येशू ख्रिस्ताच्या व्यक्तिमत्त्वात आणि जीवनसरणीत, त्याच्या अद्‌भुत वचनात आणि कृतीत माणसाला त्याचे अंतिम श्रेय प्राप्त करून देणाऱ्या जीवनमार्गाचा साक्षात्कार त्यांना झाला. ह्या अर्थाने अखाद्या अडाणी दलिताचेही 'धर्मांतर' होऊ शकेल. दुष्काळात गोरगरिबांचे प्राण वाचविण्यासाठी, त्यांना धैर्य दिलासा देण्यासाठी प्रयत्नांचो शर्थ करणाऱ्या आणि ह्या प्रयत्नात स्वतःला पूर्णपणे हरवून बसलेल्या एखाद्या मिशनरी माणसाच्या अंतःकरणातील निर्मळ प्रेमाचा त्याच्या व्यक्तित्वाला व्यापून रहाणाऱ्या आणि त्याला धैर्य आणि शांती देणाऱ्या श्रद्धेचा प्रत्यय त्याला येईल, ह्या साक्षात्काराने आयुष्यात प्रथमच त्याला 'जाग' येईल. दिव्यावर दिवा पेटवावा त्याप्रमाणे ख्रिस्तामध्ये जो 'मार्ग, सत्य आणि जीवन' मूर्त झाले होते त्याच्या स्पर्शाने त्या मिशनऱ्याला जीवनाचे रहस्य उघड करणारी दृष्टी लाभली आणि मिशनऱ्यांच्या उदाहरणाने असाच साक्षात्कार ह्या 'अडाणी' दलिताला झाला. 'आपणासारखे करिती'.

ह्या स्वरूपाच्या 'धर्मांतरात' अंतरात्मा अंतरात्म्याशी बोलत असतो. पण ख्रिस्ती मिशनरी जेव्हा एखादा सबंध प्रदेश वीसपंचवीस वर्षांच्या अवधीत ख्रिस्ती करतात, पंचवार्षिक योजना करून एखाद्या निर्जल प्रदेशात कालव्याचे जाळे पसरवून द्यावे त्याप्रमाणे योजनाबद्ध रीतीने एखाद्या सबंध समाजाचे ख्रिस्तीकरण घडवून आणतात तेव्हा ह्या स्वरूपाचे धर्मांतर झालेले नसते हे उघड आहे. हे धर्मांतर नसते, हे 'हे समाजांतर' असते. मिशनऱ्यांकडे ज्ञान आणि भौतिक सामग्रीच्या संपन्नतेवर आधारलेले बळ असते आदिवासी आणि दलित त्यांच्यापुढे गांगरून, गोंधळून उभे असतात. मिशनरी प्रलोभने दाखवितात की नाही, बळाचा वापर करतात की नाही हा एका अर्थाने गौण मुद्दा आहे. संस्कृतीच्या प्राथमिक अवस्थेत असलेल्या माणसांना आधुनिक संस्कृतीत अंतर्भूत असलेल्या अपरिचित व म्हणून अद्‌भुत आणि अथांग वाटणाऱ्या सामर्थ्याचे जे दर्शन होते त्यान ते गर्भगळित झाल्यासारखेच होतात. ते एकतर ह्या संस्कृतीशी आडदांडपणे आणि हताशपणे टक्कर देतात; ह्याच्यात आपला चेंदामेंदा होणार आहे हे दिसत असूनही निर्वाणीचा मार्ग म्हणून ते टक्कर देतात किंवा त्यांचा मानसिक कणाच मोडतो आणि ते शरणागती पत्करतात. मग ते स्वत्वालाच पारखे होतात. लाचारीने ते शक्य तितके मिशनऱ्यांसारखे बनू पहातात. ते ख्रिस्ती बनतात आणि 'ख्रिस्ती' कपडे घालतात आणि ख्रिस्ती खाणे खातात आणि ख्रिस्ती संगीत वाजवतात. संताना जसे माणसाना आपणासारखे करण्याचे बळ असते तसे सैतानालाही असते. आपल्या सामर्थ्याच्या वापराने किंवा प्रदर्शनाने आपण एखाद्या व्यक्तीचे किंवा समाजाचे सत्त्वच नष्ट करीत आहोत आणि त्याला आपले मानसिक गुलाम बनवीत आहोत ह्या जाणिवेत जर काही आनंद असेल तर तो आसुरी असणार, तो ख्रिस्ती आनंद असणार नाही. कोलमडलेल्या व्यक्तीचे किंवा समाजाचे जेव्हा जेव्हा ख्रिस्तीकरण होते तेव्हा तेव्हा ख्रिस्ताला परत वधस्तंभावर चढविण्यात येत असते.

वि. भि. कोलते

# ' उखाहरण ' – एक अभ्यास

– १ –

चोंभा कवीच्या 'उखाहरण' या काव्याच्या हस्तलिखिताची ४९ पाने प्रथम धुळ्याचे समर्थभक्त श्री. शंकरराव देव यांना तिसगाव (जि. अहमदनगर) येथील दिनकर रामदासी यांच्या मठात मिळाली. ती त्यांनी इतिहासाचार्य वि. का. राजवाडे यांच्या स्वाधीन केली. ती त्यांनी, आपली विवेचक त्रोटक प्रस्तावना व शब्दार्थांचे निर्वचन करणाऱ्या तळटीपा, यांसहित भारत इतिहास संशोधक मंडळाच्या शके १८३३ ( इ. स. १९११ ) च्या अहवालात प्रसिद्ध केली. तेव्हा मराठी भाषेच्या अभ्यासकांचे व रसिकांचे या काव्याकडे लक्ष वेधले. त्याची अपूर्वता व महत्त्व सर्वांच्या लक्षात आले. आणि हे संपूर्ण काव्य उपलब्ध होण्याची चुटपूट लागली. समर्थभक्त देवांना याच काव्याची आणखी सहा पृष्ठे त्यानंतर केव्हातरी तिसगाव मठातच मिळाली. ती धुळ्याच्या समर्थ वाग्देवता मंदिरातील बाडांक ८२३ मध्ये पडून होती. श्री. ज. शा. देशपांडे यांनी ती प्रथम 'महाराष्ट्र साहित्य पत्रिके'त, एप्रिल-जून १९६१ च्या अंकात व नंतर 'प्राचीन मराठी कविता' खंड १, या आपल्या संपादित ग्रंथात १९६२ साली प्रसिद्ध केली. त्यामुळे 'उखाहरण' या काव्याच्या त्रुटित ग्रंथात थोडीफार भर पडली एवढेच. हे संपूर्ण काव्य उपलब्ध व्हावे म्हणून रसिकांना लागलेली चुटपूट तशीच कायम राहिली.

या संपूर्ण काव्याचा शोध घेण्याच्या प्रयत्नात सुदैवाने, औरंगाबाद येथील मराठवाडा विद्यापीठातील मराठी विभागाचे प्रमुख व सुप्रसिद्ध संशोधक डॉ. यू. म. पठाण यांना यश लाभले. नांदेड जिल्ह्यातील गोपाळचावडी ( लिंबगाव ) येथील महानुभाव मठात उखाहरण–कथा निवेदिलेले एक हस्तलिखित आहे असे त्यांना कळले. ते त्यांनी प्रयत्नपूर्वक मिळविले. गोपाळचावडी येथील महानुभाव मठातील महंतांनीही ते उदार मनाने त्यांच्या स्वाधीन केले असे दिसते. या मठाधिपती महंतांचा नामनिर्देश डॉ. पठाणांनी केलेला नाही. तो केला असता तर फार बरे झाले असते. कारण, या संपूर्ण काव्याची, किंवा अधिक निश्चित स्वरूपात म्हणायचे झाल्यास, या काव्याच्या आद्यन्तासहित हस्तलिखिताची उपलब्धी व प्राप्ती हा एक अपूर्व लाभ होय. आणि या लाभाचा काही अंश तरी उपरोक्त महानुभाव महंतांकडे जातो, यात संशय नाही.

– २ –

उपलब्ध झालेल्या या गोपाळचावडी प्रतीवरून 'उखाहरण' हे संपूर्ण काव्य डॉ. यू. म. पठाण यांनी संपादन करून ते मराठवाडा विद्यापीठाने प्रसिद्ध केले आहे. प्राचीन मराठीच्या अभ्यासकांवर हे त्यांचे फार उपकार होत. हे काव्य संपादन करताना डॉ. पठाण यांनी, त्यांच्याच शब्दांत सांगायचे म्हणजे, 'संपादनाची एक वेगळी पद्धती स्वीकारली आहे.' ती कोणती ? डॉ. पठाणच सांगतात, 'गोपाळचावडी प्रत हीच एकमेव आद्यन्तयुक्त प्रत असल्याने व दुसरी प्रतही एकमेवच असल्याने तिच्यातील केवळ पाठभेद टीपांत न देता संपूर्ण ओव्याच दिल्या आहेत. त्यामुळे गोपाळचावडी प्रतीच्या संहितेची तिसगाव प्रतीच्या संहितेशी भाषिक व काव्यांच्या संदर्भातील तुलना करणे अधिक सोयीचे होईल.' ( अंतरंग, पा. ११ ). राजवाडे यांनी प्रसिद्ध केलेली 'उखाहरणा'ची तिसगाव प्रतीतील संहिता आज अत्यंत दुर्मिळ झालेली आहे. डॉ. पठाण यांनी ती यथास्थळ सर्वच उद्धृत केल्यामुळे तीही अभ्यासकांना उपलब्ध झाली.








आहे, हा आणखी एक महत्त्वाचा लाभ होय. संपादनाच्या या धोरणाबद्दल डॉ. पठाण यांचे अभिनंदन केले पाहिजे.

गोपाळचावडी प्रत व तिसगाव प्रत, यांतील 'उखाहरणा'च्या संहितांची भाषिक दृष्टचा तुलना करण्याची सोय झाली आहे, हे खरेच आहे. ही तुलना संपादकांनीच करून आपले निष्कर्ष अभ्यासकांसमोर ठेवले असते तर फार बरे झाले असते, असे मला वाटते. या दोन्ही संहितांचे वरवर जरी तुलनात्मक निरीक्षण केले तरी दोन गोष्टी सहज लक्षात येतात.

( १ ) एक गोष्ट अशी की, गोपाळचावडी प्रतीतील संहितेपेक्षा तिसगाव प्रतीतील संहिता निश्चित प्राचीन आहे. प्राचीन मराठी भाषेचे स्वरूप गोपाळचावडी प्रतीपेक्षा तिसगाव प्रतीत अधिक प्रमाणात आढळते. तिसगाव प्रतीतील शब्दांची रूपे प्राचीन आहेत. त्यांच्या तुलनेने गोपाळचावडी प्रतीतील रूपांत अर्वाचिनीकरण झालेले आढळते. उदा : प्रथमपुरुषी भूतकाळी एकवचनी क्रियापदाचे रूप प्राचीन मराठीत **आ**कारान्त आढळते. तसे ते तिसगाव प्रतीत आहे. उदा : उपजविलां. तर तेच रूप गोपाळचावडी '**उपजविलों** कवणियां काजा' ( २८ ) असे आढळते. **जालों** (११२,१२३), **गेलों** ( १२३ ) अशी रूपे गोपाळचावडी प्रतीत पुष्कळ आहेत. **झालें** (११५), **सांगो** (६७६) अशीही रूपे पुष्कळ आहेत. ती अर्वाचीनत्वाची द्योतक होत. ज्या 'काल**युनासा**मेण' शब्दरूपाच्या आधारे राजवाड्यांनी 'उखाहरणा'च्या भाषेचे विलक्षणत्व चर्चिलेले आहे ते रूप गोपाळचावडी प्रतीत 'काळ**यवना**मेण' ( १५४९ ) आहे हेही लक्षात घेतले पाहिजे.

( २ ) दुसरी गोष्ट अशी की, तिसगाव संहितेतील ओव्यांत व गोपाळचावडी संहितेतील ओव्यांत अनेक ठिकाणी फार फरक आहेत. ते केवळ नकलकाराकडून नकलताना होणारे फरक नाहीत. त्यांत शब्द व त्यांची रचना यांत फेर केलेला आढळतो. उदा : '**पाये धुनी पाहींज** ईश्वरू' हा **ति** प्रतीतील चरण **गो.** प्रतीत '**मुखमार्जन सरुणि पुजिजे** ईश्वरू' (३१) असा आहे. 'रावणासारीखे धाकुटे। जेयाचे **थापटणेकार गोमटे**' हे **ति.** प्रतीतील चरण **गो.** प्रतीत 'रावणासारिखें धाकुटें। जयाचीये **थापे न पुरति वोटे**' ( ७० ) असे आहेत. असे बदल पुष्कळ आहेत. नमुन्यासाठी केवळ दोन उदाहरणे येथे दिली आहेत. याचा अर्थ असा की, चोंभ्याच्या मूळ काव्याच्या नकला होत असताना नकलकारांनी त्यात फार बदल केले आहेत. जेथे जुने शब्द लागले नसतील तेथे नवीन शब्द घातले आहेत. काही ओव्या गाळल्या आहेत तर काही नवीनही घातल्या आहेत. उदा : गोपाळचावडी प्रतीत ३२, ९४५ ते ९४८ इत्यादी ओव्या ज्यास्तीच्या आहेत. या सर्व बाबींचा सविस्तर अभ्यास होणे आवश्यक आहे. संपादकांनी तो केला असता तर त्यांना उपलब्ध झालेल्या गोपाळचावडी प्रतीतील 'उखाहरणा'च्या एकंदर स्वरूपावर चांगला प्रकाश पडला असता.

– ३ –

मूळ हस्तलिखितावरून प्रस्तुत काव्याची संहिता तयार करताना त्यातील प्रत्येक ओवी डॉ. पठाण यांनी जशीच्या तशी नकललेली असणार, अशी अपेक्षा करणे चुकीचे होणार नाही. त्यांनी तसे कुठेही म्हटले नाही हे खरे आहे. तथापी, काव्यातील ओवीसंख्येचा विचार करताना 'ओवीसंख्यालेखन करताना प्रतलेखकाने काही ठिकाणी चुका केलेल्या आहेत, पण त्यामध्ये मी ही प्रत संपादिताना **हेतुतः दुरुस्त्या केल्या नाहीत.**' (अंतरंग, पा. ८) असे म्हटले आहे. ते केवळ ओवीसंख्येच्याच बाबतीत नव्हे, तर 'ओवी' लेखनाच्या बाबतीतही असावे, असे गृहीत धरण्यास हरकत नाही. याच वाक्यानंतर आलेल्या 'अशा प्रकारे 'उखाहरणा'चे आद्यन्तयुक्त असे एकमेव हस्तलिखित **अवतरले.**' या उल्लेखावरून ही गोष्ट स्पष्ट होते. सारांश, मूळ हस्तलिखित, त्यातील चुकांतही हस्तक्षेप न करता, म्हणजे त्यात कोणत्याही दुरुस्त्या न करता 'अवतरले' – अर्थात 'नकलले' व प्रस्तुत संहिता तयार केली असे दिसून येते. डॉ. यू. म. पठाण यांनी स्वीकारलेले हे संपादकीय धोरण अभिनंदनीय आहे. वस्तुत: मूळ हस्तलिखितात राहिलेले उघडउघड दोष दुरुस्त करून घेण्याला हरकत नसावी. 'यदक्षरपदभ्रष्टं मात्राहीनं च यद्भवेत्। तत्सर्वं क्षम्यताम्–' असे प्रतलेखक सामान्यतः नमूद करून आपल्या दोषांची जाणीव करून देत असतो. त्यामुळे, त्या त्या शब्दाची त्याच हस्तलिखितात अन्यत्र आलेली रूपे

लक्षात घेऊन ते दुरुस्त करायला हरकत नाही. उदा : १९७ व्या ओवीत 'बैसानी' शब्द आला आहे. तो निश्चित 'बैसौनी' असा असला पाहिजे. येथे मात्रा 'भ्रष्ट' झाली, अर्थात, द्यावयाची राहून गेली हे स्पष्ट आहे. तेव्हा अशी दुरुस्ती करून घेण्याला काहीही हरकत नाही. तथापी, जेथे एखाद्या ग्रंथाचे एकमेव हस्तलिखित उपलब्ध आहे अशा ठिकाणी त्या मूळ हस्तलिखिताची 'यादृशं पुस्तकं दृष्टं तादृशं लिखितं मया' या धोरणानुसार यथातथ्य प्रतिलिपी करून संहिता सिद्ध करणे केव्हाही अधिक चांगले. हे धोरण स्वीकारल्याबद्दल डॉ. पठाण यांचे अभिनंदन करणे अवश्य आहे.

पण हे धोरण त्यांनी सिद्ध केलेल्या संहितेत पाळले गेले आहे काय, हे पाहाणे उद्बोधक होईल. सुदैवाने, डॉ. पठाण यांना मिळालेल्या 'उखाहरणा'-च्या गोपाळचावडी प्रतीच्या पहिल्या व शेवटच्या पानांची छायाचित्रे त्यांनी आपल्या या संपादणीत छापली आहेत त्यामुळे तेवढ्या भागापुरती का होईना, पण डॉ. पठाण यांनी केलेली प्रतिलिपी यथातथ्य आहे किंवा नाही हे तपासून पाहाण्याची सोय झाली आहे. तशी तपासणी केली तर काय दिसून येते ? मूळ हस्तलिखितावरून प्रतिलिपी तयार करताना डोळ्यात तेल घालून जितकी काळजी घ्यायला पाहिजे होती तितकी घेतलेली दिसून येत नाही, असे दुर्दैवाने म्हणावे लागते. या हस्तलिखिताच्या पहिल्या पानातील मूळ शब्द व त्यांची लिप्यंतरित संहितेत आढळणारी रूपे यांतील फरक लक्षात येण्यासाठी ती पुढे देत आहे.

| ओवी | हस्तलिखित | संहिता |
|---|---|---|
| १ | निगालां | निगाला |
| | तवं | तंव |
| | सुवर्णाचीं | सुवर्णाची |
| २ | भवाणीं | भवाणी |
| ३ | श्रृतिसि | श्रृतिसि |
| | आदि | आदी |
| | माझीं | माझी |
| ४ | चंद्र | चंद्र |
| | दावीं | दावी |
| ५ | उजळीं | उजळी |
| | सुई | सुई |
| ६ | कैंचें | कैंचे |
| | काहीं | कांही |
| | द्यावें | द्यावे |
| ७ | सोडीं | सोडी |
| | ब्रम्हरसीं | ब्रह्मरसी |
| ९ | भक्तीरसें | भक्तीरसे |
| | **शेवटचे पान** | |
| २३०४ | ऐसा | अैसा |
| २३०७ | वैकुंठीं | वैकुंठी |
| २३१० | वंशीं | वंशी |
| | जालें | जाले |

हस्तलिखिताच्या पहिल्या व शेवटच्या पानाचे लिप्यंतर करताना निर्माण झालेले हे फरक बोलके आहेत. त्यावर निराळे भाष्य करण्याची आवश्यकता नाही. त्यावरून हस्तलिखिताच्या इतर पानातील मजकुराचे लिप्यंतर कसे झाले असेल याची कल्पना येते व मन विषण्ण होते. या अपूर्व काव्याचे संपूर्ण हस्तलिखित उपलब्ध झाले असूनही ते जशाच्या तशा स्वरूपात अभ्यासकांच्या समोर, या संहितेच्या द्वारे ठेवले गेले असल्याचे खात्रीपूर्वक समाधान वाटत नाही.

– ४ –

मूळ हस्तलिखितावरून संहिता सिद्ध करताना संपादकांना काही शब्द लागले नाहीत. 'जेथे शब्द लागले नाहीत त्या ठिकाणी अक्षरे सुटी छापली आहेत.' असे त्यांनी 'अंतरंगा'त स्पष्ट केले आहे. अशा न लागलेल्या काही शब्दांचा विचार करू.

( १ ) 'स्वर्गलोकीं नाहीं कळी । तरि तो सेंडी **कां डो ळी** ।' ( ४४५ ) येथे 'कांडोळी' असाच शब्द असावा. ते क्रियापदरूप आहे **कांडोळणे** = कांडांनी ( हाताच्या बोटांनी ) गोंजारणे. विचार करीत करीत नारद आपली शेंडी गोंजारीत असे, शेंडीवरून हात फिरवीत असे, असा भावार्थ अभिप्रेत असावा.

( २ ) 'एरि म्हणे झने **वा स्य पु** धरिसी माझा ।' ( ४९५ ) या चरणात सुट्या अक्षरात छापलेला शब्द **वास्यपु** असाच आहे. 'वासिपु' या









शब्दाचे ते अपभ्रष्ट रूप होय. वास्यपु < वासिपु = भीती. 'एरी म्हणाली की माझी भीती बाळगू नकोस' असा या चरणाचा अर्थ आहे. तुळा : 'जो मी काळाचेयाही तोंडा। **वासिपु** न धरी' (ज्ञाने. ११·३८२). वासिपणे = भिणे, या अर्थाने हे क्रियापद 'उखाहरण' काव्याच्या २०४, ९८७ इत्यादी ओव्यांत आले आहे, ते पाहावे. त्यावरूनच 'वासिपु' हे नाम तयार झाले. वास्यपु हे त्याचेच उच्चारांतरित लेखन होय.

(३) 'तेणें पडखळीला **भी म धा न्या**।'
(१३६७)

या चरणातील सुटचा अक्षरांचा 'भीमधान्या' असा एकच शब्द असून ते बाणाच्या सैन्यातील एका वीराचे नाव आहे वस्तुतः या शब्दाच्या वाचनाविषयी संपादकांना याच ठिकाणी शंका का यावी ते कळत नाही. कारण हाच शब्द याच काव्यात पुढे १४२३ व्या ओवीत आलेला आहे व तेथे त्यांनी तो बरोबर वाचला आहे.

(४) 'तेव्हेळीं स्वामी कार्तिकु।
बोले प्रद्युम्नेंसी **नोन्ड** (?)।'
(१५११)

या ओवीच्या दुसऱ्या चरणातील शब्द '**नोन्ड**' हा संपादकांनी प्रश्नचिन्हांकित केला आहे त्याचे वाचन **नोकु** असे पाहिजे, असे मला वाटते. स्वामी कार्तिकाच्या प्रद्युम्नेशी झालेल्या भाषणाचा उल्लेख पुढे १५१८ व्या ओवीत आला आहे. तेथे 'ऐसा आईकौनियां नोकु' असा शब्द स्पष्ट आहे. त्यावरून वरील ओवीतही या ठिकाणी 'नोकु' हाच शब्द असला पाहिजे हे दिसून येते.

(५) 'नव **नि शि धी** करौणी।
बाणु काढीला धगधगीतु ॥' (१५३४)

'नव **नि शि धी**' हे शब्द संपादकांनी शुद्धिपत्रात 'नवनि शिधी' असे दुरुस्त करून दिले आहेत. पण त्यांचे अर्थ काय? 'शिधी=सिद्धी' असा अर्थ शब्दकोशात दिला आहे. पण 'नवनि' म्हणजे काय याचा, व 'नवनि शिधी' याचा त्यांवरून अर्थ स्पष्ट होत नाही. नवनिशिधी=नवनिशित=घासून तीक्ष्ण केलेला, असा शब्द या ठिकाणी असावा असे मला वाटते. 'नवनिशित' हा शब्द प्राचीन काव्यात या अर्थाने येतो. तुळा : 'तवं गुणी लावीला **नव-नीसीत** बाणु। धगधगीत अतीदारूणु' (संपूर्ण रुक्मिणीस्वयंवर. नरींद्र : २०१७) 'करौनि (हातातून) नवनिशिधी (धार लावलेला, तीक्ष्ण) धगधगीतु बाणु काढीला' असा अन्वय.

(६) 'घाए वांधौनि **ने त व टें**।' (१५४३) या चरणात 'नेतवटें' असा शब्द आहे. येथेही संपादकांना शंका येण्याचे कारण नव्हते. कारण याच काव्यात अन्यत्र त्यांनी तो वाचला आहे. उदा : '**नेतवटाची** घडी सानी' (४९२) पाहा.

(७) 'तैसीया **स प क्ष का** तरी।
तेणे जीव्हार भेदीती।' (१६९२)

याच्या पहिल्या चरणातील सुटी अक्षरे 'सपक्ष कातरी' असे शब्द करून वाचायला पाहिजेत. सपक्ष कातर = पंख असलेले बाण, किंवा कातरीप्रमाणे असलेले शस्त्र.

डॉ. पठाण यांनी सुटचा अक्षरात छापलेल्या शब्दांपैकी 'ते बहुता **ती व रा चे** दादुले' (८५०) याचे स्पष्टीकरण मात्र देता आले नाही. 'तीवराचे' असा तो एक शब्द असावा असे वाटते. राजवाडे प्रतीत हाच शब्द आलेला आहे. (पठाण प्रत. पान ६७, ओवी २७ पाहा) तेथे राजवाडयांनी 'बहुताती **वराचे** यादव। जुंझालागौनि उनंत' असा पदच्छेद केला आहे. पण त्यातून समाधानकारक अर्थ निष्पन्न होत नाही. 'तीवराचे' असा शब्द असावा असे मला वाटते. तीवर = तीर, बाण, असा अर्थ. 'तीर' या शब्दाचेच 'तीवर' हे रूप असावे. पण निश्चित सांगता येत नाही. 'तीर' (नदीचा काठ) या शब्दाचे 'तीउर' असे रूप जुन्या मराठीत आढळते. उदा : 'तुम्हां गंगा**तीउर**चि होए' (लीळाचरित्र. पूर्वार्ध ३१४ कोलते प्रत); 'आइ : गंगा**तीउरा**-कडुनि एतु असे' (लीच. उत्त. ५६४) इत्यादी. 'बाण' या अर्थाने असलेल्या 'तीर' या शब्दाचेही 'तीउर' असे रूप झाले असावे. तीव्र (= तीक्ष्ण, चपळ) या शब्दाचेही रूप 'तिवूर' असे आढळते, हे येथे निर्दिष्ट केले पाहिजे. उदा: 'मग मुशळ-घातें आती **तिवूरें** : पीठ केलें' (संपूर्ण रुक्मिणीस्वयंवर. नरींद्र. २०४१) 'तीवराचे दादुले' = अत्यंत तीक्ष्ण किंवा चपळ असे वीर,

असाही अर्थ करता येणे शक्य आहे. हा शब्द व त्याचा अर्थ चिन्त्य आहे, एवढेच लिहितो.

— ५ —

'चरणातील शब्द तोडताना शक्य ती दक्षता घेतली आहे. तथापी काही ठिकाणी अनवधानाने चुका राहून गेल्या असण्याची शक्यता अमान्य करता येत नाही.' असे डॉ. पठाण यांनी प्रस्तावनेतच प्रांजळपणे निवेदन केले आहे. (अंतरंग, पा. १२). त्यांच्या या निराग्रह संशोधनदृष्टीबद्दल त्यांचे अभिनंदन केले पाहिजे. मुद्रित संहितेत राहून गेलेल्या पदच्छेदाच्या अशा अनेक चुका किंवा मुद्रणदोष शुद्धिपत्रात दुरुस्त केले आहेत. तरीही अनवधानाने आणखी काही चुका राहून गेल्या आहेत, असे दिसते. त्यांपैकी काहींचा या ठिकाणी निर्देश करतो.

(१) 'श्रेष्ठ शंभूचा नंदनु।
पुढें बैसला **मुखी कवहणु**।' (८९)

'मुखी कवहणु' असा पदच्छेद करण्याची वस्तुतः आवश्यकता नाही **मुखीकवहणु** असा तो एकच शब्द असून, मुखीक (= मूषक = उंदीर) आहे वहण (वाहन) ज्याचे असा गणपती, हा त्याचा अर्थ आहे.

(२) 'उखेपुढील मांदी **वो सारा**।' (१८१)
**वो** या संबोधनाची येथे आवश्यकता नाही. 'वोसारणे' असाच मूळ शब्द आहे. त्याचे आज्ञार्थ रूप 'वोसारा' असे पाहिजे. पुढे २०७३ व्या ओवीतही 'पैल मांदि **वो सारा**' या ऐवजी **वोसारा** असा एकच शब्द पाहिजे. पदच्छेदाची गरज नाही.

(३) 'सांडि सांडि हे आवस्था।
**सखियाचे इरें** पडैल समस्तां' (२९८)

यातील पदच्छेदाची चूक अनवधानाने झालेली असावी. कारण, याच ओवीतील 'इरें' या शब्दाचा अर्थ ईर्ष्या, चुरस, असा शब्दकोशात संपादकांनी दिला आहे. तो घेऊन या चरणाचा समर्पक अर्थ लावणे कठीण आहे. माझ्या मते '**सखिया चेइरें** पडैल समस्तां' असा पदच्छेद योग्य होईल. सर्व सख्यांना **चेइरें पडैल** म्हणजे त्या जाग्या होतील; असा अर्थ येथे अभिप्रेत आहे. चेइरें = चाहूल, जाग, हा अर्थ प्रसिद्धच आहे

(४) '**अठाउंसा बळीए** धनोर्धर।
त्रिशूळ पट कोंतकार।' (५६३)

या ओवीच्या पहिल्या चरणातील पहिला शब्द 'अठाउंश' असा शब्दकोशात नोंदलेला आहे. तेथे त्याचा अर्थ न देता त्यासमोर प्रश्नचिन्ह घातलेले आहे. अर्थात, संपादकांना त्याचा अर्थ लागला नाही. तो न लागणे हे एका दृष्टीने बरोबरच आहे. मला वाटते की या चरणाच्या वाचनात चूक झाली असावी. (किंवा, मुळात पोथी.लेखकाने तो चुकीचा लिहिला असावा.) या संपूर्ण ओवीत सैनिकांचे वर्णन आहे, हे लक्षात घेता हा चरण '**अढाउं** साबळीए धनोर्धर' असा असावा. मूळ पोथीतील '**ढ**' हे अक्षर 'ठ' सारखे असावे. म्हणून वाचनात व पदच्छेदात चूक झाली असणे संभवनीय आहे. 'अढाउं' हे 'आढाउ' शब्दाचे रूप होय. 'आढाउ' म्हणजे 'शस्त्रधारी सैनिक' असा अर्थ शब्दकोशात नोंदलेला आहे. आढाउ शस्त्रधारी सैनिक असतात, पण ते पायदळातील सैनिक असतात. पुढे ६५१, १७५४ या ओव्यांत हा शब्द आलेला आहे. तोच येथे मुळात अभिप्रेत असावा. 'साबळ' शब्द पुढे १०७८ व्या ओवीत आलेला आहे. साबळ (= भाला) धारण करणारा तो साबळी. 'साबळीए' हे त्याचे अनेकवचन.

(५) 'म्हणति **ब्रम्हा वो** गा राया'। (६७२)
या ठिकाणी **ब्रम्हावो** असा एक शब्द पाहिजे. पुढे ८५५ व्या ओवीत 'तवं भाटीं केला **ब्रम्हावो**' असा योग्य रीतीने वाचून तो दिला आहे. त्यावरून हे दिसून येईल. भास्करभट्ट बोरीकरांच्या 'शिशुपाळवध' या काव्यात हा शब्द 'तेथ भाटीं **ब्रह्मावो** केला' (१०२८) या चरणात आला असून त्यावरील टीपेत 'ब्रह्मायुर्भवति = ब्रह्मयाचें अयुष्य हो' असा त्याचा अर्थ दिला आहे.

(६) 'आनीकु केला पवाडा।
ख्याति केली **कौळीया पीडा**।'
(८७४)

'कौळीयापीडा' असा एक शब्द पाहिजे 'कुवलयापीड' या शब्दाचे ते रूप होय.

(७) **आठपाट मुखी या** अवधारा।'
(१००२)

यातील 'मुखी या' हा पदच्छेद शुद्धिपत्रात 'मुखीया' असा दुरुस्त केला आहे तो बरोबर आहे. तथापी, येथे 'आठ पाटमुखीया' असा पदच्छेद पाहिजे असे मला वाटते पुढे २२३२ च्या ओवीत 'पाट मुर्खा या आठ जनी' या चरणातही **पाटमुखीया** असा एक शब्द पाहिजे. 'लीळाचरित्र,' उत्तरार्ध ४४५ (कोलते प्रत) या लीळेत 'आठ पाटमुखीया' हे शब्द अनेकदा आले आहेत. येथे डॉ. पठाणांनी शब्दकोशात दिल्याप्रमाणे **पाट** = लग्न, असा अर्थ नसून **पाट** = पट्टाभिषिक्त, श्रेष्ठ, असा अर्थ आहे. उदा : 'तया **पाटाची** अंतौरीः सुद्धामती' (नरेंद्र रुस्व. ६४) आठ पाटमुखीया = आठ पट्टराण्या.

(८) 'वरि लोटिली **तेल साहान**।' (१०३३)

**तेलसाहान** असा एक शब्द पाहिजे. पदच्छेदाची गरज नाही. **तेलसाहान** = एका विशिष्ट प्रकारचा धार लावण्याचा दगड. तुळा : '**तेलसहाणे लावी** तेणेंकरुनि एक खते झाडी' (दृष्टांतपाठ ४०).

(९) 'बाहीर नवची जेया वेळी। तरि लागैल परिकाळा॥' (१२१६) या ओवीतील चरणांचा पदच्छेद आहे तसा स्वीकारला तर अर्थ नीट लागत नाही. त्या ऐवजी 'बाहीर न वचीजे या वेळी' असा पदच्छेद करणे इष्ट होईल. तसे केले म्हणजे शेवटच्या चरणाचा अर्थ सुसंबद्ध लागतो.

(१०) 'जी जी वीनति **परीस ई**।' (१२९७)

असाच पदच्छेद ओवी क्रमांक १४३१ मधील 'जी जी नारायणा **परीस ई**' या चरणात केला आहे. 'परीसई' हा एक शब्द पाहिजे. **परीसै** या रूपाचे ते अपभ्रष्ट लेखन होय.

(११) 'परि ते **जाति शुद्ध** म्हणौनियां।
रणी न पडति सचा आगळे॥' (१४०९)

या चरणांत घोड्यांचे वर्णन आहे. 'जातिशुद्ध' हे घोड्याचे विशेषण आहे. पदच्छेद न करता 'जातिशुद्ध' असा सामासिक एकच शब्द पाहिजे. तुळा : '**जातिसुधु** घोडा एकु आति' (लीळाचरित्र, पूर्वार्ध ३१. कोलते प्रत).

(१२) '**एकांग वीर**' (१४३१) येथेही 'एकांगवीर' असा एकच सामाजिक शब्द हवा. **न सुधे** (१८९६) = **नसुधे**, असा एक शब्द पाहिजे. 'नंदि कोळु' (२१५१) येथेही 'नंदिकोळु' असा एक शब्द पाहिजे. '**त्यास कळै** जनी' (२२९०) या चरणात '**त्या सकळै** जनी' असा पदच्छेद पाहिजे. हे सर्व मुद्रणदोष असावेत.

**– ६ –**

जुन्या मराठी ग्रंथांच्या अभ्यासासाठी मार्गदर्शक शब्दकोशाची अत्यंत आवश्यकता असते. त्या दृष्टीने 'उखाहरणा'चे संपादक डॉ. यू. म. पठाण यांनी आपल्या या संपादणीला 'शब्दकोश' जोडला हे फार चांगले झाले. या शब्दकोशाला त्यांनी 'शब्दसूची' म्हटले असले तरी वस्तुतः तो शब्दकोशच आहे. कारण, त्यात केवळ शब्दांची सूची नसून त्यांचे अर्थही दिलेले आहेत. जी सूची दिलेली आहे ती 'बृहत्सूची' नाही. तर तिचे लघुरूप आहे. सामान्यतः एकच शब्द काव्यातील अनेक ओव्यांत आला असेल तर त्यांपैकी एकच संदर्भ त्यांनी या लघुसूचीत नमूद केला आहे. 'आज मराठवाडा विद्यापीठाच्या मराठी विभागात 'उखाहरणा'च्या शब्दांची एक बृहत्सूची सिद्ध झाली आहे. तिचे लघुरूप (miniature) या ग्रंथास जोडलेल्या शब्दसूचीत आढळेल.' असे त्यांनी प्रस्तावनेत (पा. ११) म्हटले. शब्दांचे अर्थ निश्चित करताना या बृहत्सूचीचा त्यांनी उपयोग करून घेतला की नाही हे सांगता येत नाही. तो करून घेतला असता तर अनेक शब्दांचे अर्थ निश्चित करताना त्यांना मदत झाली असती. जुन्या मराठी ग्रंथांत आलेल्या सर्व शब्दांचे अर्थ अजूनही निश्चित झालेले नाहीत. कारण या ग्रंथांत देशी शब्दांचा भरणा फार आहे. तत्सम व तद्भव शब्दांचे अर्थ लावणे तितकेसे कठीण जात नाही. पण देशी शब्दांचे अर्थ लावताना कठीण जाते. पूर्वापर संदर्भावरून ते लावावे लागतात. लोकभाषेत त्यांचा उपयोग आजही होत असला तर तेथे रूढ असलेल्या अर्थाची मदत होते. अनेकदा तोच शब्द त्याच ग्रंथात इतरत्र किंवा अन्य ग्रंथांत आलेला असल्यास तेथील संदर्भाची मदत होते व त्या शब्दाच्या अर्थाच्या जवळपास आपण जाऊन पोचू शकतो. या कार्यात प्राचीन ग्रंथांतील शब्दांच्या बृहत्सूचीची फार मदत होऊ शकते, हे निराळे सांगावयास नकोच.










'उखाहरणा'ला जोडलेल्या शब्दसूचीत जे अर्थ दिले आहेत त्यांतील काही महत्त्वाच्या शब्दांच्या अर्थांची चर्चा या ठिकाणी करण्याचे योजले आहे.

( १ ) 'दीधला सारदा **आयासु** ।
करुणि भवतीचा **सौरसु** ।
आंधी नमीन श्रीभवाणीतें ।
मग प्रबंधीं **सौरसु** ॥' ( १० )

या ओवीतील 'आयास' या शब्दाचा अर्थ शब्दसूचीत कष्ट, श्रम, असा दिलेला आहे. 'आयास' या संस्कृत शब्दाचा अर्थ कष्ट, श्रम, असा आहे हे खरे आहे. पण त्या अर्थाने हा शब्द येथे वापरला आहे काय ? 'शारदेने आयास ( = कष्ट, श्रम ) दीधला' हा अर्थ येथे निश्चित अभिप्रेत नाही. तेव्हा अर्थ निश्चितीसाठी या शब्दाचे याच काव्यात आलेले इतर उल्लेख पाहाणे योग्य होईल. 'दीधला भवानियां **आयासु** । तोचि हा सुवर्णाचा दिवसु' ( २६० ) या ओवीत आलेल्या 'आयासु' या शब्दाच्या अनुषंगाने 'उखे आईकै वो **आसीर्वादु** । ऐसें भवाणी बोलीली' ( २४३ ) ही पूर्वी आलेली ओवी वाचावी. म्हणजे 'आयासु' हा शब्द आशीर्वाद या अर्थाने वापरल्याचे दिसून येईल. 'घेउनि शंभूचा **आयासु** । मग तो निगाला कवणेपरी' ( १४६५ ); 'तो **आयासु** मागताए । अनोज्ञा दीधली देवराएं' ( २००४ ) या ओव्यांवरून देखील आयासु = आशीर्वाद, वर, असा अर्थ निष्पन्न होतो. या अर्थाने इतर प्राचीन ग्रंथांत हा शब्द योजल्याचे माझ्या आढळात नाही.

याच ओवीच्या दुसऱ्या व चौथ्या चरणांत 'सौरसु' हा शब्द आलेला आहे. शब्दकोशात या शब्दाचा अर्थ 'प्रसाद' असा दिला आहे. पण तो चौथ्या चरणात यथार्थपणे लागू होत नाही. तेथे सौरसु = प्रवेश, हा अर्थ आहे, असे मला वाटते. पुढे २२५ व्या ओवीतील 'यां दोंचि ठाई **सौरसु** । आत केउति जावों नेदावी' या चरणातही सौरसु = प्रवेश, हाच अर्थ आहे. सौरसु = प्रवेश, हा अर्थ स्पष्ट होण्यासाठी त्याच्या पुढील २२६ ओवी लक्षात घ्यावी. 'पुरुषाचेनि नांवें पाहीं । वाऱ्यापि रीगावा नाही' ( २२६ ) या चरणांचा पाठ तळटीपांत दिलेल्या राजवाडे प्रतीत 'पुरुषाचेनी नावें पाहीं । तेथ वारेया **सौरसु** नाहीं' असा आहे. राजवाडे प्रतीतील 'सौरसु' या शब्दासाठीच गोपाळचावडी प्रतीतील प्रस्तुत ओवीत 'रीगावा' शब्द योजला आहे. अर्थात, सौरसु = रीगावा = प्रवेश, हा अर्थ स्पष्ट होईल नरेंद्राच्या रुक्मिणीस्वयंवरात 'दैत्यां नाहीं **सौरसु** : इये मंडळी' ( ७०४ ); व 'वनीं **सौरसु** नाहीं सूर्यकरा : तरि सुरतरू केवि दिसे आंधारा' ( ८०४ ) या ठिकाणी हा शब्द याच अर्थाने आलेला आहे. दोन्ही ओव्यांवरील टीपांत टीपकाराने 'सौरसु = रिगावा' असाच अर्थ दिला आहे.

(२) 'शरीर पालटीण **कावल** ।
साटी घेईन कैवल्य ।' ( ५५ )

या ओवीतील 'कावल' शब्दाचा अर्थ संपादकांनी 'झिजलेले' असा 'महाराष्ट्र शब्दकोशा'तून दिलेला असून तो प्रश्नचिन्हांकित केला आहे. म्हणजे, संपादकांनाच या अर्थाविषयी शंका आहे आणि ते बरोबर आहे. 'कावल' या शब्दाचा अर्थ 'खापराचे फुटके भांडे' असा आहे. भास्करभट्ट बोरीकर यांच्या 'उद्धवगीते'तील 'कळेवराचेया **कावला** साटी : लाहिजे कैवल्याची सोनेवाटी : तरि वीरहव्यथेचां हाटीं : पालटू कीजे' ( १७१ ) या ओवीच्या पूर्वार्धाशी 'उखाहरणा'तील उपरोक्त चरणांचे विलक्षण साम्य आहे. टीपग्रंथात 'कावल = फुटके भांडे' असा अर्थ टीपकाराने दिलेला आहे. = शरीर (रूपी) कावल (मातीचे फुटके भांडे) पालटीन आणि साटी ( त्याच्या ऐवजी, मोबदल्यात) कैवल्य घेईन.' असा या चरणांचा अर्थ आहे. 'कावल' शब्दाचा संबंध 'कौल' (भाजलेल्या मातीचे) या शब्दाशी असावा. म्हणूनच, कावल = खापराचे फुटके भांडे, असे मी म्हटले आहे. 'महाराष्ट्र शब्दकोशा'त दिलेल्या अवतरणात हाच अर्थ सूचित आहे.

(३) 'तैं पांखा **वाउणि** ।
बाणासुरें रीझवीला ॥' ( ६१ )

या ओवीतील 'वाणे' या क्रियेचा अर्थ शब्दकोशात 'वाहणे' असा दिला आहे. पण तो येथे नाही. 'रीझवीला' या पुढील शब्दावरून हे दिसून येईल. येथे, **वाणे** = वाजविणे, असा अर्थ आहे. 'पांखा वाउणि ( वाजवून ) रीझवीला' असा अन्वय. **वाणे** = वाजविणे. तुळा : 'आंगी रत्नांचीं अळंकरणें : कळाविथांसीं **वाति** कांकणें' ( नरेंद्र रुक्व.

अनुक्रमणिका

८४) या ओवीतील टीपेत 'वाति = वाजति' असा अर्थ टीपकाराने दिला आहे. 'महाराष्ट्र शब्दकोशा' तही, **वाणे** = वाजविणे, हा अर्थ दिलेला आहे.

(४) 'मग आफाविले मर्दणी ।
झडकरी मागीतली **पडदणी** ।
आंघुळी करूणि निगाला ।
हातु हडपयाचा धरूणी ॥' (७६)

हाच 'पडदणी' शब्द याच काव्यात पुढील ओवीत आला आहे. 'मग आंघुळीसि नीरोपु दीधला। माजनयासि आईति घाला । **पडदनी** देउनि दाटिलें आंग । माथां घातलें चांपेल' (४६४) शब्दकोशात 'सोवळे वस्त्र नेसताना मध्ये नेसावयाचे वस्त्र' असा अर्थ दिला आहे. 'महाराष्ट्र शब्दकोशा'तही हा एक अर्थ दिला आहे. पण येथे सोवळे नेसण्याचा प्रसंग नसून आंघोळ करण्याचा प्रसंग आहे. हे लक्षात घेता 'महाराष्ट्र शब्दकोशा'तच आरंभी दिलेला 'स्नान करताना आडवे लावून घ्यावयाचे लहान वस्त्र' हा अर्थ अधिक समर्पकपणे लागू पडतो. तो संपादकांनी स्वीकारायला पाहिजे होता. याच अर्थाने 'लीळाचरित्रा'त हा शब्द अनेक ठिकाणी आला आहे.

(५) 'जेणें शंभूचीया कोपावेगें।
मोडिलें दक्षाचें **टांगें** ।' (९०)

'टांगें' या शब्दाचा अर्थ संपादकांनी शब्दकोशात दिलेला नाही. तो त्यांना लागला नसावा काय? याच काव्यात पुढे १२७८, १३१०, १५६१ इत्यादी ओव्यांत तो आलेला आहे. **टांगें** = डोके. हा अर्थ या ठिकाणी अभिप्रेत आहे. 'महाराष्ट्र शब्दकोशा'तही तो दिलेला आढळतो. कदाचित अनवधानाने संपादकांकडून अर्थ नमूद करण्याचे राहून गेले असावे.

(६) 'शंभूमागें वाव्य कोणी ।
बैसली दैत्यांची स्थाणी ।
तेही **टाकीले** शीवद्वार।
भक्ती उत्कृष्टा करुणी ॥' (९५)

या ओवीतील 'टाकीले' या क्रियापदाचा अर्थ काय? शब्दकोशात संपादकांनी **टाकणे** = सोडणे, असा अर्थ दिला असून संदर्भासाठी याच ओवीचा निर्देश केला आहे. हा अर्थ घेतला तर ओवीच्या उत्तरार्धाचा अर्थ 'त्यांनी उत्कृष्ट भक्ती करून शंकराचे द्वार **सोडले**' असा होईल. तसा अर्थ येथे निश्चित अभिप्रेत नाही. 'उत्कृष्ट भक्ती करून (किंवा भक्तीने) त्यांनी (शंभूच्या मागे बसलेल्या दैत्यांनी) शंकराचे द्वार **प्राप्त करून घेतले होते**' असा अर्थ अभिप्रेत आहे. **टाकणे** = प्राप्त करणे, पोचणे, मिळविणे, असा अर्थ आहे. पुढे 'तेंचि अणोर्धाचें राज्यमंदीर। चीत्ररेखे **टाकि** वेगें' (४६९); 'तेंही खुनाविले सारथी। **टाका** रे प्रद्युम्नाचा रथ' (१५२४); 'सेवासुखें तऱ्हीं घालों। आतां टाकुं सायुज्यता' (१६८४); 'मग आपण नीगते जाले। **टाकावया** द्वारकापुरी' (२२२३) या ओव्यांतही 'टाकणे' या क्रियापदाचा हाच अर्थ अभिप्रेत आहे, 'सोडणे'– हा नाही. 'बृहत्सूची'तील हे उल्लेख तपासून पाहिले असते तर संपादकांच्या हे सहज लक्षात येऊ शकले असते. 'महाराष्ट्र शब्दकोशा'तही 'टाकणे' चा हा एक अर्थ नमूद केला आहे. प्राचीन मराठी काव्यांत या अर्थाने हे क्रियापद अनेक ठिकाणी वापरले आहे. उदा: 'देखें अमृतसिंधुतें **टाकावें** । मग ताहाना जरि फुटावें। तरि सायास कां करावे। मागील ते ॥' (ज्ञाने. ३–२४); 'झोंबौनि वैराग्याचा कडा। **टाकी** ज्ञानदुर्गाचा हुडा' (उद्धवगीता. १९०); 'संकोचलीं कमळें। पक्षियें **टाकिती** आविसाळें' (नरेंद्र. रुस्व. ४७६) इत्यादी.

(७) 'चौदा वानियांचें सोनें ।
तैसीं आंगें दीव्यमाणें ।
राज्यकुमरीचेनि संगें ।
अवघीयां **देवांगें** प्रमाणें ॥ (१६६)

या ओवीतील 'देवांग' शब्दाचा अर्थ 'देवांच्या अंगाप्रमाणे अंग असणारे' असा 'शब्दकोशा'त दिला आहे. तो चुकीचा आहे. पहिल्या दोन चरणांत 'आंगा'चे वर्णन आधीच आलेले असल्यामुळे हा अर्थ येथे संभवतही नाही. **देवांग** = उंची रेशमी वस्त्र, हा या शब्दाचा अर्थ आहे आणि तोच येथे अभिप्रेत आहे. 'ऐसी जळकेळि सरली: तवं सवाय दुपाहारि भरली: मग **देवांगें** वेढिलीं: देवो भीतरि आले ॥' (शिशुपाळवध. ७२१); 'कीं मुक्तीचीय वोजां सुरंगें: आदिलक्ष्मी राविलीं **देवांगें**: ते वेढुनि आली वोळगे: कैवल्यनाथाचीये' (मूर्तिप्रकाश. ७७३); 'तो आपुलीया राजलीळा:

पवित्रें **देवांगें** वेढिला' (प्रतिष्ठानवर्णन ६८९) इत्यादी ओव्यांवरून **देवांग** = वस्त्र, हा अर्थ स्पष्ट होईल. फार तर शिशुपाळवधात टीपकाराने म्हटल्या-प्रमाणे 'देवाला योग्य अशी'–उंची वस्त्रे, असा त्याचा अर्थ करता येईल.

(८) 'कांकणें **कळावीया** दोहीं हार्ति।'
(१७१)

यातील 'कळावी' शब्दाचा अर्थ 'मनगटापासून कोपरापर्यंतचा भाग' असा शब्दकोशात दिलेला आहे. मीही या शब्दाचा हाच अर्थ नरेंद्राच्या रुक्मिणीस्वयंवराच्या कोशात दिला आहे, पण तो बरोबर नाही. **कळावी** = हातात घालावयाचा एक दागिना. वरील चरणातील 'दोही हातीं कांकणें **कळावी**या' या वरून हे स्पष्ट होईल. पुढे 'प्राणनाथाचां आंगीं। खुपति कांकणाची वे (त्रे) गां। म्हणौनि **कळाविया** त्याली।' (२७०) यावरून देखील हा अर्थ दिसून येईल. 'महाराष्ट्र शब्द-कोशा'त हा अर्थ दिलेला आहे. 'लीळाचरित्रा'च्या पूर्वार्धातील '**कळावी** बीरणें' (५१) या लीळेत व मुनि केशिराजविरचित 'मूर्तिप्रकाशा'तील 'कांतिवा **कळावीया** समठां। पाहातां वीखयात्मका पडे ताठा' (२२३०); '**कळावी** मीरवे मनकटीं। हृस्तकडगाजवळी' (२२३२) या चरणांवरूनही 'कळावी' शब्दाचा हा अर्थ स्पष्ट होईल.

(९) 'मग म्हणे ऐसें नव्हे।
आतां फेडूं **अवगणी**॥' (४८९)

या ओवीतील 'अवगणी' शब्दाचे मूळ रूप 'अवगण' असे कल्पून संपादकांनी त्याचा अर्थ शब्दकोशात 'अनादर' असा दिला आहे, तो बरोबर नाही. 'अवगणी' असाच मूळ शब्द असून त्याचा अर्थ नटवेष, बुंथी, आच्छादन, असा आहे. चित्ररेखेने जोग्याचा वेष धारण केला होता, हे यथे लक्षात घ्यावे. पुढील ओवीत 'मी आलीए तुडताळ-पणें। माझा आंगीं अवधुत–लक्षणें। एनें वेखें न मनी मातें। न मीळे संवादाचीए खुने' – असे म्हटले आहे. त्यावरूनही 'अवगणी' या शब्दाच्या अर्थावर प्रकाश पडतो. 'अवगणी' शब्दाचा वरील अर्थ 'महाराष्ट्र शब्दकोशा'त दिलेला आहे. प्राचीन वाङ्मयात याच अर्थाने या शब्दाचा उपयोग होतो. तुळा : 'तैसी संसाररंगीं करुनि रींगवणी। हा आत्मा घे नाना शरीराची **आवगणी**' (उद्धवगीता. ५१८); 'घेउनि मनुक्षवेखाची **अवगणी**। केली अवधुतधर्माची संपादणी' (मूर्तिप्रकाश. १५). 'आवगणी' वरून 'आवगणे = वेष धारण करणे, सोंग घेणे' असे क्रियापद झाले आहे. तुळा :'कव्हणी एकु बहुरूपी असे : तो सो **आवगौनी** ए' (लीळा-चरित्र. उत्त. ४३४, कोलते प्रत).



(१०) 'ऐसें सैन्य **सनादबद्ध** जालें।'
(५६५)

या चरणातील 'सनादबद्ध' या शब्दाचा अर्थ 'नादमुग्ध' असा देऊन तो प्रश्नचिन्हांकित केलेला आहे. अर्थात, या अर्थाविषयी संपादकांना शंका आहे, आणि ते बरोबर आहे. 'नादमुग्ध' असा त्या शब्दाचा अर्थ नाही. पुढे ९१५ व्या ओवीतही '**सनादबद्ध** जालें सैन्य' या चरणात हा शब्द आलेला आहे. दोन्ही ठिकाणी **सनादबद्ध** = सन्नद्ध-बद्ध = तयार, सज्ज, असा त्याचा अर्थ आहे. याच अर्थाने त्याचा नेहमी उपयोग होतो. उदा: 'परि तुम्ही सावधेंगा असीजे : सेना **सनाद्धबद्ध** कीजे:' (नरेंद्र. संपूर्ण रुक्मिणीस्वयंवर. १७५७); 'सर्वं दळ **सनादबध** करावें नीगुती' (तत्रैव. १८७३); '**सनादवध** जाला दळभारू' (तत्रैव. १९००) इत्यादी. 'सनाद' हे 'सन्नद्ध' याचे अपभ्रष्ट रूप होय.

(११) 'ते बहुना ती वराचे दादुलें।
तेहीं **प्रजांसि** हात घातलें।' (८५०)

या ओवीतील 'प्रजांसि' या शब्दरूपातील मूळ शब्द 'प्रजा' असा संपादकांनी शब्दकोशात नोंदला आहे. ते चूक होय. शब्दाचा अर्थ दिलेला नाही. वस्तुतः यातील मूळ शब्द 'प्रज' असा असून शस्त्राची मूठ, असा त्याचा अर्थ आहे. 'परज' असेही त्याचे रूप आढळते. तुळा : 'मग गोसावीं धुरेचा लाठु बोलों आदरिला : ते राणाराउतांचे हात **परजां**वरि पडिले' (लीळाचरित्र. पूर्वार्ध २१०. कोलते प्रत); 'तो ताट वेगळे करी : **परजु** वेगळा करी : ताट ताटांतु घाली : **परजु परजांतु** घाली' (दृष्टांतपाठ. ४० सुरीएचा दृष्टात.) याच काव्यात पुढे '**प्रजा**वरि हातु पडे। वीरु आवत्रला आंगी' (११३५) या ओवीत हा शब्द आलेला आहे.

अनुक्रमणिका

(१२) 'तयाही मागें ऐरणी।
अढाउवांची उभारणी।' (९५९)

या ओवीतील 'ऐरणी' शब्दाचा, लग्नात वधू-पक्षाकडून वरमातेस दिलेले दान, अशा आशयाचा अर्थ संपादकांनी शब्दकोशात, महाराष्ट्र शब्दकोशातून उद्धृत करून दिला आहे पण तो येथे कसा लागू पडतो ते कळत नाही. मराठवाडा विद्यापीठाच्या मराठी विभागात सिद्ध असलेल्या 'उखाहरणा'तील शब्दांच्या बृहत्सूचीवरून संपादकांच्या लक्षात आले असते की हाच 'ऐरणी' शब्द याच काव्याच्या पुढील ओव्यांत आलेला आहे. 'वोसरलीया ऐरणी। नावेक वोज केली रणी' (१४२३); 'बाणांदळीं हाहाकारू। तेव्हेंही(ळी) खवळलीया ऐरणी।' (१५४२); 'ऐसें जुगांत वर्तलें। सैन्य बारा वाटीं गेलें। चुकौंनि मागिली ऐरणी। तयातळी नीगाले ॥' (१७६५). यांतील एखाद्या ठिकाणी तरी हा अर्थ लागू पडतो काय? मुळीच नाही. या सर्व ओव्या वाचल्या म्हणजे त्यातील प्रत्येक ठिकाणी ऐरणी = सैन्य, किंवा सैन्यसमूह, असा अर्थ अभिप्रेत दिसतो; आणि तोच त्या शब्दाचा खरा अर्थ आहे.

यातील वस्तुस्थिती अशी दिसते की, 'ऐरणी' हा शब्द गोपाळचावडी प्रतलेखकाने 'अरणी' ऐवजी वापरला आहे. 'ऐरणी' हा शब्द मुळात 'अरणी' असा असून 'ऐरणी' हे त्याचे उच्चारांतरित रूप होय. हे पडताळून पहाण्यासाठी १५४२ व १७६५ या ओव्यांतील राजवाडे प्रतीतील पाठभेद पाहावे संपादकांनी ते उद्धृत केलेलेच आहेत. 'तेव्हेंळीं खवळलीया ऐरणी' (१५४२) हा गोपाळचावडी प्रतीतील चरण 'तेव्हळी षळवळली अरणी' असा आहे त्याचप्रमाणे 'चुकौंनि मागिली ऐरणी' (१७६५) हा चरण राजवाडे प्रतीत 'टाकीलि मागीली अरणी' असा आहे. अर्थात, अरणी या शब्दासाठीच गोपाळचावडी प्रतलेखकाने 'ऐरणी' असा शब्द योजला आहे, हे स्पष्ट दिसते. या पाठभेदाचा विचार करून व गोपाळचावडी प्रतीतील 'ऐरणी' शब्द ससंदर्भ लक्षात घेऊन अर्थ देण्याचा प्रयत्न संपादकांनी करायला पाहिजे होता. 'अरणी' हा शब्द सैन्य, सैन्यसमूह या अर्थाने प्राचीन मराठी वाङ्मयात अनेक ठिकाणी आढळतो. उदा: 'पारिकेयाचीए अरणीं: घालीतु आला लोहाची गवसनी' (शिशु. ९७८); 'दोन्ही अरणी उनता जालीया: येरांचीं कांडें येरांवरि पडति' (लीळाचरित्र. उत्त. ४४८. कोलते प्रत). 'आरणी' असेही या शब्दाचे रूप आढळते. उदा: 'जेयां जिया अक्षौहिणी। तेणें तिया आरणीं।' (ज्ञाने. १-१२२); 'मदमुखांचिया घटा। घेंतु आहासि घटघटां। आरणीं हान थाटां। दैंतासि मिठि गा ॥' (ज्ञाने. ११-३८९).

(१३) 'देखा दुर्ग पन्नासौनी।
हुडां आटाळां वळघलें ॥' (९९६)

यातील 'आटाळ' शब्दाचा अर्थ 'अडथळा' असा संपादकांनी दिला आहे. तो या ठिकाणी बरोबर नाही. हाच शब्द पुढील ओव्यांतही आलेला आहे. उदा: 'आटाळयाचां दामोदरी। होताए गगणासि मीरंवणी' (१०४३); 'हुडे आटाळे अवघड।' (१०७०); 'मोगर आटाळयावरि देखा। शस्त्रांचे अंधकार॥' (१०८८); 'नातरि आनिक करावें। आटाळयावरि उभे राहावे। सैन्य नीगतां दारवठां वोज दीसैल स्वभावें ॥' (१२१७). यांपैकी कोठेही 'अडथळा' हा अर्थ अभिप्रेत नाही. वस्तुत: अटाळे किंवा आटाळें म्हणजे उंच माडी, माळा, मनोरा किंवा गोपुर. संस्कृत 'अट्टाल' पासून तो व्युत्पन्न झाला आहे. याच अर्थाने हा शब्द वरील सर्व चरणांत वापरला आहे. योग्य अर्थ लावण्यासाठी शब्दांच्या बृहत्सूचीचे साह्य घेऊन संदर्भ लक्षात घेतले असते तर बरे झाले असते.

(१४) 'तेहीं जानवीले आंगवनीं।
मग सुडाविलें दोंडकरी ॥' (९५७)

यातील 'सुडावणे' शब्दाचा अर्थ 'पाठवणे' असा दिला आहे. तो बरोबर नाही. 'दोंडकरी'. या शब्दावरून देखील हे लक्षात येईल. सुडावणे = वाजवणे, असा अर्थ आहे. 'दोंडकरी=दवंडीवाल्यांनी, सुडाविले = दवंडचा वाजविल्या' असा अर्थ. पुढे आलेल्या 'रणकर्कशें भयासुरें। सुडाविली रणतुरें। पृथ्वी कांपताएं गजरें। उलथों पाहताए एरे मोहरे॥' (१३७३) या ओवीवरून हे स्पष्ट होईल तुळा: 'कांकणाचां कळरवीं: तै धैर्य-धडकु नीसाणु लावी: रणभयासुरें तुरें सुडावी: कळेपुरांचीं ॥' (उद्धवगीता. ४४८). या ओवीवरील टीपेतही

'सुडावी = वाजवी' असाच अर्थ टीपकाराने दिलेला आहे.

( १५ ) 'तवं तो **उकरडा** प्रधानु ।
देखा आला धांवतु ॥' ( ११३० )

या ओवीनंतर दोन ओव्या सोडून 'आनिकां न बोलवे नीवाडा । म्हणौनि आपण **उकरडा** । वारु दीधला सेवकाचां हाति । मग उभा ठेला पुढां' ( ११३३ ) या ओवीत पुन्हा हा शब्द आलेला आहे. **उकरडा** = चतुर, असा अर्थ संपादकांनी केला आहे. तो चूक होय. मला वाटते की 'उकरडा' हा शब्द 'उखरडा' शब्दाचे उच्चारांतरित लेखन होय. प्राचीन काव्यांत 'उखरडा' हा शब्द अनेक ठिकाणी आढळतो. उदा : 'हीरवीं करवाडें : तेवि तोडीत आले चहुंकडे : ते देखौनि पातले **उखरडे** : यादवांचे ॥' ( शिशुपाळवध. ९६४ ); 'मळया-नीळाचे **उखरडे** आसुडिति वैराग्याचीं दींडें :' (उद्धवगीता. ४३६); 'तेव्हेळी **उखरडा** घाघाइले : अवचीते द्वारकेमध्यें खळबळीले' ( नरेंद्र. संपूर्ण ऋक्मिणीस्वयंवर. १३१३ ) इत्यादी. शिशुपाळ-वधातील ओवीवरील टीपेत 'उखरडे = हुलसार' असा अर्थ टीपकाराने दिला आहे; तर उद्धवगीते-तील उपरोक्त ओवीवरील टीपेत त्याचा अर्थ 'उपलाणि हुलसार' असा अर्थ दिला आहे. हुलसार म्हणजे शत्रू आल्याची हूल उठविणारे = बातमी आणणारे आघाडीचे वीर. अर्थात, **उखरडा** = शत्रूची बातमी देणारे बातमीदार. 'उखाहरणा' तील प्रस्तुत ओवीत याच अर्थाने तो शब्द वापरला आहे. श्रीकृष्ण आल्याची बातमी देण्यासाठी म्हणून प्रधान उकरडा = बातमीदार होऊन स्वत: आला, असा भावार्थ. पुढे आलेल्या ११३६ व्या ओवीवरून हे स्पष्ट होईल.

( १६ ) 'तन्ही **मुदलवीरीं** आझुनी ।
नाहीं प्रजीला हातिएरु ॥' (१४१९)

या ओवीतील 'मुदलवीर' या शब्दाचा अर्थ 'मुद्गल चालविणारा वीर' असा दिला आहे. तो बरोबर नाही. **मुदलवीर** = प्रमुख वीर, मुख्य मुख्य वीर, श्रेष्ठ वीर. पुढे 'देखा **मुदलचि** धुरा। रणि पाडि महावीर। तेव्हेळीं पारुखली जुंझारी। पळु सुटला दळभारा ॥' ( १७५० ) या ओवीत 'मुदल' शब्द आलेला आहे. त्यावरून हा अर्थ स्पष्ट होईल. याच अर्थाने या शब्दाचा वापर आढळतो. तुळा : 'हां रे दळाची कीती थोरी : कवणु असे कवणीं भारीं : **मुदल** धूर वोळखावी कवणी परी : कवणें टकेनि' ( शिशुपाळवध. १०२९ ); 'गोसावी हेडाउवांचे **मुदल** हेडाउ : आणि ते आवघे अनुखंगीक' ( लीळाचरित्र. पूर्वार्ध ३१. कोलते प्रत ); 'मग **मुदलु** ठाकुरू सेतासि आला' ( तत्रैव. ५९ ).

(१७) 'मग तो **उपमला** आकाशा ।
एतु अंत्राळीं देखिला कैसा ॥'
( १४६६ )

यातील 'उपमला' या क्रियापदातील मूळ क्रिया 'उपमणे' याचा अर्थ 'उपमा देणे' असा संपादकांनी दिला आहे. तो घेऊन ओवीचा अर्थ कसा लावायचा? हा अर्थच चुकीचा आहे **उपमणे** = उडणे, उड्डाण करणे, असा त्या शब्दाचा अर्थ आहे. याच काव्यात १९५६ व्या ओवीत हे चरण जसेचे तसे आलेले आहेत. शिवाय, २००५, २१०३ व २२१२ या ओव्यांत हा शब्द आलेला आहे. त्या सर्व ठिकाणी 'उड्डाण करणे' हाच अर्थ आहे. या अर्थाने तो अन्यत्रही वापरलेला आढळतो. उदा : 'तवं तेयाचें आसन अंतरीक्ष **उपमत** असे : वरुतें जातें : खाउतें येतें : वरि कळसीं लागत असे : ऐसें **उपमतां** देखिलें' ( लीळाचरित्र पूर्वार्ध १५६. कोलते प्रत). 'उत्पवनम्' या संस्कृत शब्दापासून 'उपमणे' शब्द व्युत्पन्न झाला आहे.

( १८ ) 'बारा वरुखें **शुद्धि** नाही ।
कोठें गेला होतासि रे पुत्रराया ॥'
( ३९६ )

या ओवीतील 'शुद्धि' या शब्दाचा अर्थ 'शुद्ध' असा संपादकांनी दिला आहे. 'पवित्र' या अर्थाने तो असावा असे वाटते. पण हा अर्थ या ठिकाणी अभिप्रेत आहे काय? याच काव्यात पुढे 'जाली अणोर्धाची **शुद्धी** । असे जीवंतु वाचला' (८४८); 'आता जाली **शुद्धी** । आनु एईल भलतीए बुद्धी' (८५८); 'गेले रथीए नेनो केउते । तयांची **शुद्धि** जाणे कवण' ( १७५२ ) इत्यादी ओव्यांत हा शब्द आलेला आहे तेथेही शुद्धि = शुद्ध, हा अर्थ लागू पडत नाही. या सर्व ठिकाणी **शुद्धि** = शोध हा अर्थ आहे. आणि त्या अर्थाने तो वापरलाही जातो.

(१९) 'फाडा रे **आंवाळुवें** निभ्रांत।
पाय देऊनि उपडा दांत।'(१०९५)

'आंवाळु' या शब्दाचा अर्थ 'गळू' असा शब्द-कोशात दिला आहे. या शब्दाचा तो एक अर्थ आहे. पण या ओवीत तो अभिप्रेत आहे काय? मुळीच नाही. पुढे 'जैसीं **आंवाळुवें** तान्हैलीं। मुख पसरिलें महाकाळें॥' (१४००) या ओवीत हा शब्द आलेला आहे. तेथे तरी 'गळू' हा अर्थ आहे काय? 'आंवाळुवें तान्हैलीं' यातील 'तान्हैलीं' शब्दावरूनदेखील हे स्पष्ट होईल. **आवाळू =** ओठ, जबडा, असेही या शब्दाचे अर्थ आहेत. तेच येथे लागू पडतात. म्हणून शब्दकोशातही तेच देणे अवश्य होते. तुळा: 'ते जीभवरि आपुलीं **आवाळुवें** ओंठ चाटूं लागली' (र्ल ळाचरित्र. पृ. ६२ कोलते प्रत); 'वीक्राळा दाढा: **आवाळुवें** चाटीति: एक **आवाळुं** आकासीं: एक **आवाळुं** पाताळीं' (तत्रैव. १३४).

(२०) 'गरुडां सर्पा आधीचि वैर।
त्यावरि श्रीकृष्णाचा **मोकारा**।
माहादेवें वोगरीले असति।
बरवे सर्पांचे आहार॥'(१८७९)

'मोकारा' शब्दाचा अर्थ 'हातोडा, संदर्भाने अंकुश' असा दिला आहे. तो बरोबर नाही. तो अर्थ घेऊन या ओवीचा अर्थ कसा लावता येईल? पुढे १९१९ या ओवीत 'विष्णुने केला **मोकारा**: तेणें मेघु वरुषे गारा' असा हा शब्द आलेला आहे तोही पाहावा. 'मोकारा' शब्दाचा 'हातोडा' हा अर्थ माझ्या वाचनात नाही. त्या शब्दाचा अर्थ, दानधर्म, अन्नसत्र दान म्हणून केलेली लूट, असा आहे. तो 'महाराष्ट्र शब्दकोशा'त दिलेलाही आहे. 'वछाहरण' या काव्यात 'पाशीए नेदखती वृंदावन। जेथ अखडित असति सुरगण। तेथ **मोकारा** केलासे जना। दिव्या फलपुष्पासि॥' (१३१) या ओवीत हा शब्द आढळतो. त्यावरील टीपेत टीपकाराने 'मोकारा = मोगरसूल' असा अर्थ दिला आहे. गोविंदप्रभुचरित्रात 'मोगरसुल वोसावें म्हणणें' (१२४) ही लीळा आहे त्यावरून मोगरसूल म्हणजे नवसाप्रीत्यर्थ एखाद्या वस्तूची लूट करवणे असा अर्थ निष्पन्न होतो. तो लक्षात घेऊनच **मोकारा =** दान-धर्म, अन्नसत्र, दान म्हणून केलेली लूट– असा अर्थ करता येतो. तोच येथे अभिप्रेत आहे.

येथे फक्त वीस शब्दांचाच सविस्तर विचार केला आहे. ज्यांचा अर्थ चुकीचा दिला आहे असे आणखी काही शब्द आहेत. विस्तारभयास्तव त्या सर्वांचा विचार येथे करणे शक्य नाही.

– ७ –

ज्या शब्दांचे अर्थ लागले नाहीत असे बरेच शब्द 'शब्दकोशा'त नमूद करून संपादकांनी ते प्रश्न-चिन्हांकित केले आहेत. त्यांपैकी काहींच्या अर्था-विषयीचे विवेचन वरील शब्दांत आलेले आहे. इतर शब्दांपैकी महत्त्वाच्या तीनचार शब्दांच्या अर्थाकडे अभ्यासकांचे लक्ष वेधण्याचा प्रयत्न करतो.

(१) **नंदिकोळ:** हा शब्द प्रश्नचिन्हांकित का केला आहे ते कळत नाही. कारण, त्याचा अर्थ 'महाराष्ट्र शब्दकोशा'त आढळतो. तो पुढीलप्रमाणे **'नंद, नंदी–** विवाहविधीतील अंत:पटावर कुंकवाने काढलेले स्वस्तिक. – – – **°कोल–** एक प्रकारचे स्वस्तिकचिन्हांकित निशाण...' 'उखाहरणा'तील 'ध्वजाटके देनाति डोल। झळकनाति **नंदिकोळ**' (१३३९); 'वर उभारिले **नंदिकोळ**। नीरंतर घरोघरी॥' (२१५१) या दोन ठिकाणी हा शब्द आलेला आहे व दोन्ही ठिकाणी वरील अर्थच अभिप्रेत आहे.

पण केवळ 'महाराष्ट्र शब्दकोशा'तील हा अर्थ दाखवून देण्यासाठी हा शब्द येथे चर्चेला घेतला नाही. प्रस्तुत संहितेतील १६३ व्या पानावर राजवाडे प्रतीतील ओव्या तळटीपांत आलेल्या आहेत. त्यांतील एक ओवी अशी: 'ध्वजस्थाभावरी बैसती। रागे पताका फाळीती। चांचुचे केले **नंदीकोळ**। जटा तडतडां तोडीती॥' या ओवीत 'नंदीकोळ' शब्द वरील अर्थाने वापरलेला दिसत नाही. 'तोडण्याचे एक हत्यार, सांडस' अशा अर्थाने तो वापरला असावा असे वाटते. 'नंदीकोळ' शब्दाचा हा दुसराही अर्थ त्यावेळी प्रचलित असावा, असे म्हणण्यास हरकत नाही.

(२) **परहात:** हा शब्द 'उखाहरणा'त पुढील दोन ओव्यांत आलेला आहे. 'पाटि **परहात** भर्मीत। अंत्राळी पटे वाजत। वक्षस्थळें गजशीरे। तुटौणि भुमंडळीं पडत॥' (१४९७); 'आसुडी गजांचे





परहात। पावो देउनि उपडी दात' (१७२६) या दुसऱ्या ओवीचा राजवाडे प्रतीतील चरण 'आसुडी गजाचे प्रहात' असा आहे. अर्थात, 'परहात' हा शब्द 'प्रहात' शब्दाचेच दुसरे रूप होय. 'प्रहात' शब्दाचा अर्थ 'महाराष्ट्र शब्द-कोशा'त 'सोंड' असा देऊन, संदर्भ म्हणून याच चरणाचा निर्देश तेथे केला आहे. सोंड, हा अर्थ बरोबर आहे. नरेंद्र कवीच्या 'रुक्मिणीस्वयंवर' या काव्यात 'आंतु सोने-केतकीचे आल्हातें। उदकाचे हाथी ठेविले तेथें। पाणियांचिया धारा सुटेति पऱ्हाते। सोंडी एकमेकांचियें' (४३०) या ओवीत **पऱ्हाते** शब्द आलेला आहे. टीपकाराने **पऱ्हाते** ऐवजी **परहातें** असा शब्द (पाठभेद) घेऊन त्याचा अर्थ 'हस्तिचया **सोंडातुन**' असा दिलेला आहे. परहात, पऱ्हात, प्रहात, ही एकाच शब्दाची भिन्न रूपे होत.

(३) **हरिमखळ**: हा शब्द 'उखाहरणा'त पुढील दोन चरणांत आलेला आहे. 'लाठें यादवांचें कुळ। कैसें मांडलें **हरमखळ**।' (१४८०); 'गण निबळ यादव सबळ। हें तवं शंभुचें **हरीमखळ**' (१६४९). अर्थात, **हरमखळ** आणि **हरीमखळ** अशी या शब्दाची दोन रूपे या काव्यात आहेत १४८० व्या ओवीचा चरण राजवाडे प्रतीत 'कैसें न कळे **हरीमेखळ**' असा आहे. **हरीमेखळ** हे तिसरे रूप होय. मला वाटते 'हरीमेखळ' असाच हा मूळ शब्द असावा. त्याचा अर्थ दैवी चमत्कार, असा असावा.

'लीळाचरित्र' – पूर्वार्ध ५६२ (कोलते प्रत) मध्ये हा शब्द आलेला आहे. ती लीळा या शब्दाच्या अर्थावर प्रकाश टाकणारी आहे. म्हणून ती येथे संपूर्ण उद्धृत करतो.

"**सनीधीं सर्पा देहावसान**- गोसावीयांसि ओटेयावरि आसन असे: भगतिजन आवघे जवळि बैसले असति: सर्वज्ञें म्हणीतलें: "परते सरा गा प्राणीया एकु एथीचेया दरीसना एतु असे:" भगतिजन परते जाले: इतुकेनि सर्पु गोसावीयांजवळा आला: दोनि वेळ वरतीया फडे: गोसावीयातें नमस्करिलें: आणि तैसेंचि देह ठेविलें: सर्वज्ञें म्हणीतलें: "यातें बाहीरि घाला गा:" भक्तिजनीं म्हणीतलें: "जी जी: हा मौळैला असे: खाए ना?" सर्वज्ञें म्हणीतलें: "जें खाए तें याचां ठाइं नाहीं:" मग तेहीं काठीयाकरूनि कुपावरि घातला:

ब्राह्मणाचीया दोघी बाइया देवतेसि आलीया होतीया: तेहीं रीगतांही सर्पातें देखीलें: आणि सांडितांहीं देखिलें: मग तेहीं म्हणीतलें: "हें काइ लाघव कीं **हरिमेखळ**?" तवं एरीं म्हणीतलें: "उदेयांचि ऐसेंचि असैल तरि साच:" उदेयांचि मागौतीया देवतेसि आलीया: तवं सर्पु कुंपावरि तैसाचि असे: मग तेहीं म्हणीतलें: "हें लाघवहीं नव्हे: **हरिमेखळहीं** न्हवे: हें साच:" मग तीया देवतेसि आलीया: आणि सर्वज्ञें म्हणीतलें: 'बाइ: हें लाघव कीं **हरिमेखळ**?" तेयांसि वीस्मो जाला: "आम्हीं पैन्हां बोलिलों: तें एहीं जाणीतलें:" ऐसा वीस्मो होउनि गेलीया:॥"

या लीळेवरूनही **हरिमेखळ** = दैवी चमत्कार, अपूर्व चमत्कार, असाच अर्थ दिसतो हरिमेखळ = मिथ्यावाद, असा अर्थ मी कुठे तरी वाचलेला आठवतो. 'उखाहरणा'तील ओव्या लक्षात घेतल्या तर त्याचा तो अर्थ त्याठिकाणी अभिप्रेत दिसत नाही.

डॉ शं. गो. तुळपुळे यांनी संपादन केलेल्या 'लीळाचरित्रा'च्या प्रतीत वर उद्धृत केलेली लीळा आहे. (पूर्वार्ध, भाग २: लीळा ३२८) तीत 'हरिमेखळ' ऐवजी '**मरिमेखळ**' असा पाठ आहे. मी पाहिलेल्या पोथ्यांत मला हा पाठ कुठेच आढळला नाही. तेव्हा वरील पाठाच्या वाचनात काही दोष असावा असे वाटते. डॉ. तुळपुळे यांनी **मरिमेखळ** = जादूटोणा, नजरबंदीचा खेळ' असा अर्थ दिला आहे. तो 'लाघव' शब्दाचा अर्थ होईल.

(४) 'खर्ग ठेविलें माचयानेहटीं। हाति **भगवति** धाकुटी। ते खोविली दक्षीणभागें। कासे धोत्राचां परवंटीं॥' (८२) या ओवीतील 'भगवति' शब्दाचा अर्थ संपादकांनी दिलेला नाही. बहुधा, तो शब्द नेहमीच्या अर्थाने वापरला असावा अशी त्यांची समजूत असावी. पुढे १४४ व्या ओवीत 'परवंटीं होति **सुरी**। ते घेतली दक्षीण करी' असे चरण आलेले आहेत. ते लक्षात घेतले म्हणजे वरील ८२ व्या ओवीत 'भगवति' हा शब्द 'सुरी' या अर्थाने वापरला आहे हे दिसून येईल.

म. द. हातकणंगलेकर

# स्वातंत्र्योत्तर मराठी कथा : रूप, तंत्र आणि आविष्काराचे प्रकार

[ विद्यापीठ अनुदान मंडळाच्या सौजन्याने दि० ६, ७ व ८ एप्रिल १९७९ रोजी वाई येथील मानव्य व वाणिज्य महाविद्यालयाने आयोजित केलेल्या 'मराठी ग्रामीण कथा' या विषयावरील परिसंवादात प्राचार्य म. द. हातकणंगलेकर व प्रा. य. शं. कळमकर यांनी वाचलेले निबंध त्यांच्या व परिसंवादाचे संयोजक यांच्या सौजन्याने या अंकात प्रसिद्ध केले आहेत. – का. सं. ]

रूपाच्या– दृष्टीने, लघुकथेची पूर्वपीठिका ही कहाणीतच शोधावी लागते. 'प्रसंगांची कालक्रमानुसार केलेली मनोरंजक मांडणी' असेच कहाणीचे स्वरूप राहते. वाङ्मयप्रकारांना कलास्वरूपाची आजच्या अर्थाने पूर्वी जाणीव नव्हती. कलेच्या तंत्राचा विचार पाश्चात्यांकडेही एकोणिसाव्या शतकालाच होय. त्या अगोदरच्या काही कथाकारांचा उल्लेख केला जातो, विशेषत: बोकॅशिओच्या 'दि कॅमेरॉन'चा उल्लेख राम कोलारकरांनी 'सर्वोत्कृष्ट मराठी कथे'च्या एका संग्रहाला दिलेल्या प्रस्तावनेत केला आहे. या कथा कथारूपाच्या विकासातील एक टप्पा मानता येतील असे नाही. लोककथांचा अगर कहाण्यांचाच घाट त्यांना होता. कथा ही स्वतंत्र वाङ्मयप्रकार मानून तिच्या स्वरूपाबद्दलचा विचार एडगर अॅलन पो या अमेरिकन कथाकाराने केला. 'एक पूर्वनियोजित परिणाम साध्य करण्यासाठी सिद्ध केलेली गद्यलेखनाची काटेकोर रचना' असे त्याने लघुकथेच्या स्वरूपासंबंधी म्हटले. एकमुखी संतत धारेने खालच्या दगडाला सुंदर छिद्र पडावे तसा परिणाम कथेच्या साक्षेपी रचनाकौशल्याने होतो असे त्याने म्हटले. Unity of impression ला त्याने महत्त्व दिले. नंतर जे कथेसंबंधी विचार करणारे टीकाकार झाले त्यांच्या अभिप्रायातून जो निष्कर्ष निघतो तो असा, की कथेने साधावयाचा परिणाम हा एकाच प्रकाराने, प्रसंगाच्या रचनेतून, त्यांची कालानुक्रमाने दिलेली मांडणी बदलून सिद्ध झालेला असेल असे नाही. हा परिणाम साध्य करण्याचे दुसरे प्रकारही असतील. हा परिणाम जसा एकाद्या नैतिक तत्त्वाच्या प्रतिपादनाचा असेल तसा एखाद्या सखोल भाववृत्तीचा, चिंतनाचा, काव्यात्म मनोसंचिताचाही असू शकेल. H. E. Bates या ब्रिटिश कथाकाराने लघुकथेवर लिहिलेल्या सुंदर पुस्तकात हा विचार आढळतो या विचाराच्या स्पष्टीकरणासाठी मोपाँसा, चेकॉव्ह, कॅथरिन मॅन्सफिल्ड यांच्या कथांतील उदाहरणे त्याने दिली आहेत. या विषयावरचा केनेथ बर्क या आधुनिक समीक्षकाने दिलेला अभिप्राय अनेकविध शक्यतांच्या आधुनिक लवचिक तत्त्वांशी अधिक सुसंगत आहे.

'Form is the potentiality of being interested by certain processes of arrangements.'

हे व अन्य पाश्चात्य कथाकार हे मराठी लेखकांना परिचित असले, तरी त्यांचा मोठा, जाणीवपूर्वक परिणाम रूपसिद्धीच्या दृष्टीने मराठी कथेवर झाला होता असे दिसत नाही. ब्रिटिश व्हिक्टोरियन लेखक की जे आज कथाकार म्हणून गणले जात नाहीत, असे स्कॉट, डिकन्स, हार्डी, कॉनन डॉईल यांचीच उदाहरणे फडके, खांडेकरांचे युगापर्यंत तरी मराठी कथेसमोर होती. काही तुरळक अपवाद वगळावे लागतात हे उघड आहे.

फडके, खांडेकरांच्या युगात पो, ओ. हेन्रीसारखे अमेरिकन व मोपाँसा, चेकॉव्हसारख्या युरोपिअन व मॉमसारख्या ब्रिटिश कथाकारांचा परिचय मराठीत वाढला असला, तरी या कथाकारांच्या कथारूपाचा चिकित्सक संस्कार मराठी

कथेवर झाला होता असे म्हणवत नाही. उलट य. गो. जोशींनी ओ. हेन्रीची थट्टा करणारी एक कथा लिहिल्याचे आठवते. प्रा. फडके यांनी साहित्यरूपाचा जो विचार मराठीत मांडला तोदेखील फार मूलगामी नव्हता. किंबहुना पाश्चात्त्य साहित्यातील त्यांचे सर्व आदर्श हे दुय्यम दर्जाचे होते. त्यांनी ओ. हेन्रीच्या चमत्कृतीवर आधारलेल्या कथेच्या आकृतीला महत्त्व दिले. ओ हेन्रीची ' लास्ट लिफ ' पेक्षा ' गिफ्ट ऑफ द् मेजी ' ही कथा त्यांना सरस वाटली. प्रा. फडके यांचा आविष्कारविचार हा मूलगामी न होता केवळ सुबक होऊन थांबला.

मराठीत कथेच्या तंत्राची अगर आविष्कारप्रकारांची अपरिहार्यता जाणवू लागली ती नवकथेच्या प्रारंभानंतरच असे म्हणावयास पाहिजे. कथारूपाच्या प्रयोगाचा अगर अपरिहार्यतेचा विचार करताना जुन्या घटकांची counters ची फेरमांडणी म्हणजे प्रयोग असे मानणे योग्य ठरत नाही. त्या त्या साहित्यप्रकारातील मूलतत्त्वांचे नवे आकलन conception व नवी रचना म्हणजे प्रयोग अगर आविष्काराचा प्रकार असे म्हटले पाहिजे. यात तत्त्वांच्या नव्या आकलनाला अधिक महत्त्व. त्यानुसार रचना ही आपोआप येण्याची शक्यता असते.

या टिपणाचा विषय हा तंत्र व आविष्कारप्रकार असा असल्याने, या संदर्भात प्रयोगशील कथाकारांचाच उल्लेख येण्याची शक्यता आहे. यामुळे अन्यकथाकार महत्त्वाचे नाहीत असे सुचविण्याचा उद्देश नाही, ते मोठ्या प्रमाणावर प्रयोगशील मानता येत नाहीत इतकाच अर्थ मला अभिप्रेत आहे.

स्वातंत्र्योत्तर काळातील मराठी कथा प्रामुख्याने गंगाधर गाडगीळ, अरविंद गोखले, पु. भा. भावे व व्यंकटेश माडगूळकर या कथाकारांनी संपन्न केली. आशय, स्वरूप व विवेचन यादृष्टीने यांनी निर्माण केलेली नवकथा सारखीच अभिनव दिसली तरी तंत्र व आविष्कारप्रकारांचा विचार करताना कथाप्रकाराची नवी क्षितिजे उजळण्याचे मोठे श्रेय केवळ गंगाधर गाडगीळ यांनाच द्यावे लागते. या चारही कथाकारांनी मराठी कथा अधिक घाटदार, अधिक सतेज, अधिक कालसन्मुख, अधिक जीवनवेधी व अधिक कलात्मक केली हे खरे असले, तरी प्रत्येकाच्या प्रतिभेचा धर्म व ध्यास वेगळा आहे असे जाणवते. व्यंकटेश माडगूळकरांनी ग्रामीण जीवनाची अस्सल व अभिजात नस पकडली. सनातन खोल दुःखाच्या छायेत वावरणाऱ्या माणदेशी माणसांच्या मागे त्यांची लेखणी सावलीसारखी फिरली. लेखकाचे व लेखणीचे वेगळे अस्तित्व जाणवणार नाही इतक्या निरागस तन्मयतेने ती माणदेशी जीवनाशी एकरूप झाली. असे करताना खानदानी, संयमित, कलात्म जाणिवेची विलक्षण साक्ष ती देत राहिली. माडगूळकरांचे कथाविषय आणि त्यांचे लेखन आपोआपच इतके सहज उमाळ्याचे घडत राहिले आहे की तंत्रादीचा निकष त्यांना लावणे हे अप्रस्तुत वाटते. लोककलांच्या अंगाने त्यांनी जे प्रयोग करण्याचा प्रयत्न केला तो नाट्यलेखनात. प्रयोग हा नाटकातच शोभून दिसतो असे त्यांना वाटत असावे. त्यांच्या मागून आलेल्या व ग्रामीण जीवनावर लेखन करणाऱ्या कथाकारांची त्यांनी आपल्या सहजसिद्ध अभिजात गुणांनी, अनेकप्रकारे अडचण करून ठेवली व त्यांना प्रयोग करणे भाग पडले, कारण माडगूळकरांच्या सहज प्रतिभेशी व अभिजात सहृदयतेशी स्पर्धा करणे शक्य नव्हते. बाकी तिघांच्या कथांचे विश्व मध्यमवर्गाचे होते. पु. भा. भावे यांनी या जीवनाच्या चित्रणात बेडरपणा, काव्यात्मकता, ओजस्वीपणा व विलक्षण वेग आणला. या चित्रणातली त्यांची धारणा व्यक्तीच्या स्वतंत्र, मुक्त जीवनाची होती पण त्याचबरोबर या आवेगाने बदलणाऱ्या संदर्भात सनातन भारतीय सांस्कृतिक मूल्यांची नवी रूपे शोधण्याचा व प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न ते करीत होते. त्यासाठी भाषाशैलीतला जोम व हळुवारपणा यांची अप्रतिहत आवर्तने त्यांच्या लेखणीने घेतली. स्त्री-पुरुष संबंधांत, जुन्या-नव्या पिढीच्या संघर्षात, स्वच्छंदी जीवनाच्या आवेगात मूल्यांचे कोळपते कोंभ त्यांना दिसत होते व त्यामुळे त्यांची लेखणी संतप्त, व्याकुळ बनत होती. पु. भा. भावे यांच्या कथांत हा आशय व तन्मयता दिसली तरी त्यांच्या कथांनी आविष्काराचे अभिनव प्रयोग करण्याची आस कधी बाळगली नाही. आत्मरत निवेदनाची वेगवान धारच ते निरनिराळ्या निमित्ताने निर्माण करीत राहिले. त्यांच्या कथांतली नाट्यमयता आशय व भावना यांपुरती मर्यादित राहिली. तंत्र, प्रयोगाकडे ती कधी वळली

नाही. 'सतरा वर्षे' या कथेचा आविष्कार अत्यंत विलोभनीय असला तरी तो सांकेतिकच आहे. पु. भा. भावे यांनी भावनेची व वासनेची एक तन्मय लय कथेला प्राप्त करून दिली पण तिच्यात जाणीवपूर्वक केलेल्या तंत्रविषयक प्रयोगाचा काही भाग नव्हता. अरविंद गोखले यांनी विषयाच्या संदर्भात मध्यमवर्गीय जीवनाच्या अनेक नव्या वाटा धुंडाळल्या. या जीवनाचे बदललेले संदर्भ अत्यंत काळजीपूर्वक तपासले. त्यांत त्याना गवसलेली 'मंजुळा' उल्लेखनीय ठरली. आजपर्यंतदेखील गोखले सतत नवे विषय शोधित आले आहेत आणि अलीकडे विषयमांडणीचे नवे प्रकार शोधण्याचा प्रयत्न करीत आहेत हे रचनेचे, निवेदनाचे प्रकार नवे दिसले तरी आकलनाच्या नावीन्यातून आलेली तंत्राची अगर आविष्काराची अपरिहार्यता त्यात दिसते असे म्हणवत नाही. नव्या रचनेचा एक खेळ असावा तसा तो प्रकार वाटतो. एखादा विषय एका वेगळ्या दृष्टिकोनातून झळझळीतपणे दिसल्यावर जे चैतन्य नव्या मांडणीत दिसते ते अरविंद गोखले यांच्या कथांतून आज दिसत नाही. मूळ प्रवृत्तीचा ताजेपणा व रंगरंगोटीने तयार केलेला ताजेपणाचा कृत्रिम भर असा काहीसा फरक जाणवतो. गोखल्यांच्या सुरवातीच्या कथांतील ताजेपणा हा विषयाचा व वृत्तीचा होता. तंत्र व आविष्कारपद्धतीची अभिनवता त्यात सहजपणे अगर जाणीवपूर्वक दिसत होती असे वाटत नाही.

गंगाधर गाडगीळांच्या कथांतील माणसे ही मध्यमवर्गीय असली तरी ते कथाकार व कलावंत म्हणून शोधत होते ते माणसांच्या अंतर्मनाचा व्यापार, त्यातली अनेकविध मनोज्ञ व विस्मयजनक गुंतागुंत, या गुंतागुंतीतून टकटकणारे वासनांचे अनेक डोळे की जे माणसांच्या बाह्य स्वरूपाशी विसंगत भासतील. माणसाचे बाह्य स्वरूप, वर्तन व त्याचे रहस्यपूर्ण आंतरविश्व – विसंगत भासणारे तरीही वास्तव म्हणून सुसंगत ठरणारे– याचे कथात्मक दर्शन घडविताना गाडगीळांनी तंत्राच्या व आविष्काराच्या नव्या वाटा दाखविल्या. त्यांच्या 'तलावातले चांदणे', 'बिनचेहऱ्याची संध्याकाळ', 'खरं सांगायचं झालं तर !' यांसारख्या कथांतून प्रवाही मुक्त संज्ञेची विलसिते व सूक्ष्म संवेदनांची कंपने दाखविताना गाडगीळांनी कथेतील आविष्काराचे वेगळे लावण्य आणि जाण सिद्ध केली. मुक्त संज्ञेच्या प्रवाहात सामान्य माणसाच्या दबलेल्या इच्छा–आकांक्षा किती विचित्र व मनोज्ञ कल्पित घटिते दाखवतात आणि ही कल्पित घटिते वास्तव व अवास्तव यांमधल्या संधीभूमीवर किती खुबीदारपणे वावरतात याचे अनोखे चित्रण गाडगीळांनी आपल्या कथांतून केले. क. दि. सोनटक्के, अनिल डांगे, श्याम मनोहर, एस्. डी. इनामदार यांच्या कथा या उगमापासून निघाल्या आहेत असे दाखविता येते.

गंगाधर गाडगीळांबरोबर ज्या लेखकांनी आपले कथालेखन सुरू केले आणि ज्यांचे लेखन नंतरच्या दशकात ( १९५५ ते १९६५ ) साधारणतः भरास आल्यासारखे दिसले अशा कथालेखकांच्या, खास करून कथालेखिकांच्या बाबतीत असे घडल्यासारखे दिसते, की गाडगीळांनी जो संज्ञाप्रवाहाचा प्रयोग आपल्या कथांतून अर्थपूर्ण व परिणामकारक पद्धतीने वापरला त्याचा उपयोग वेगळ्या तऱ्हेच्या भावनिक तणावांसाठी व भावविवशतेसाठी या लेखिकांनी केला. संज्ञाप्रवाहाची सूक्ष्मता वाढविण्याच्या प्रयत्नात आर्तटलेल्या भाववृत्तींना वाट करून देणाऱ्या अकालजन्मी कथा त्यांनी लिहिल्या. दुसऱ्या बाजूस गाडगीळांच्या कथांतील संज्ञाप्रवाह व पु. भा. भाव्यांचा भावनाप्रपात यांच्या संकरातून एक शालीन, आत्ममग्न निवेदनाची पद्धती तयार झाली. तिचा वापर बऱ्याच स्त्री लेखिकांनी केलेला आढळतो. कथाआविष्काराचा हा प्रयोग तसा फिकट व कमी ध्यानात येणारा असा होता.

या चार नवकथाकारांच्या नंतर कथाकारांच्या दोन पिढ्या झाल्यात असे मानावे लागते. नंतरच्या पिढीतले ठळक कथाकार कोण की ज्यांचा प्रस्तुत विषयाच्या संदर्भात विचार करणे युक्त ठरते ? पहिल्या पिढीतले ठळक कथाकार शंकर पाटील, शांताराम, श्री. ज. जोशी, आनंद यादव, कमल देसाई, विजया राजाध्यक्ष, दिलीप चित्रे, श्री. दा. पानवलकर, विद्याधर पुंडलिक, आनंद जातेगावकर, जी ए. कुलकर्णी आणि चिं. त्र्यं. खानोलकर इत्यादी. त्यानंतरच्या अलीकडच्या पिढीतील ठळक कथाकार म्हणून ह. मो. मराठे, चारुता सागर, बाळकृष्ण प्रभुदेसाई, सानिया, प्रभाकर मयेकर, अनिल डांगे,

अनुक्रमणिका

रत्नाकर पटवर्धन, क. दि. सोनटक्के, गौरी देशपांडे, एस्. डी. इनामदार, चारुदत्त भागवत वगैरे.

प्रयोगशीलतेचा विचार करताना काही नामवंत व गुणी कथाकारांची नावे गळतात असे दिसते. प्रथमदर्शनी याचे आश्चर्य वाटते. पण प्रयोगशीलता म्हणजे कथाकाराच्या गुणवत्तेचा एकमेव अगर अखेरचा निकष नव्हे हे ध्यानात घेतले, तर या आश्चर्यातला खेदाचा भाग कमी होण्यास हरकत नाही.

'शांताराम'नी पु. भा. भावे यांची चिंतनशीलतेची व निवेदनमग्नतेचो रीत पुढे चालविली. काही वेळा ती सूक्ष्म झाली पण बहुधा ती सौम्यच राहिली. आविष्काराची नवी रीत पतकरण्याची पुसट शक्यता ही कथा दाखवून गेली इतकेच. शंकर पाटलांची विनोदी कथा खेळकर व गंमतीची होती पण त्यांच्या गंभीर कथेने व्यंकटेश माडगूळकरांच्या ग्रामीण कथेचा दर्जा वाढविला नाही, उलट अनेकवेळा तो पसरट व पातळच केला. कमल देसाईंनी कथेला वेगळे रूप देण्याचा प्रयत्न केला. त्यांची जाण, आकलन व संवेदना या सूक्ष्म व गहिऱ्या होत्या. या आकलनात काव्यात्म तिरकसतेची व विडंबनात्मक हळवेपणाची, प्रसंगी निर्दय वास्तवतेची विस्मयकारी झाक होती. या तत्त्वांना स्पष्ट संघटित रूप मात्र मिळाले नाही. असाच अभिप्राय अधिक ठळक असणाऱ्या ए. वि. जोशी यांच्या कथेसंबंधी व्यक्त करावा लागतो. कमल देसाईंच्या तुलनेने विजया राजाध्यक्ष, सुधा नरवणे यांच्या कथा प्रभावी ठरल्या पण या कथांचे रूप सांकेतिक कथारूपाच्या कक्षेत बसणारे असेच राहिले. प्रयोगशीलतेच्या संदर्भात हे मत इतर अनेक यशस्वी व वाचनीय कथालेखकांच्या बाबतीत द्यावे लागते. विद्याधर पुंडलिक, श्री. ज. वगैरे कथाकारांनी सुंदर कथा लिहिल्या. पुंडलिकांच्या कथांतील विभ्रम तर अतिशय आकर्षक आहेत, आविष्काराच्या नव्या शक्यताही त्यांच्या कथेत डोकावतात पण त्यांचे निखालस वेगळे रूप मात्र कोठेच आकार घेत नाही.

आनंद यादव यांच्या पहिल्या कथांतून 'मोट', 'धुणे' इ. ग्रामीण जीवनाचे एक व्याकूळ आकलन दिसले, या तन्मय आकलनाला कथारूप देताना त्यांनी सुरांची रचना करावी तसे रूप कथेला देण्याचा प्रयत्न केला. कथेतून नादतत्त्वाचा प्रत्यय देताना चिंतनशील निवेदनाची वेगळी सुरावट मांडली. त्यामुळे ग्रामीण कथेला मराठीत एक नवे आविष्काराचे परिमाण लाभते आहे असे दिसले. त्यातले सातत्य टिकले नाही आणि सघनता अनेकमुखी लेखनामुळे कमी झाली ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे. अन्यथा यादवांनी ग्रामीण मराठी कथेचे एक नवे घराणे स्थापन केले असते.

बाबूराव बागूलांची कथा आसूडाच्या फटकाऱ्यासारखी आली. त्यातला भडका सुन्न करणारा वाटला. 'मैदानातली माणसे' म्युरलची रचना असावी तसे कथेचे अजस्र रूप साकार करते असे वाटले; पण त्यांच्या कथांतले हे आश्वासन व अन्य आश्वासनेही फलद्रूप झाली नाहीत. खानोलकरांच्या कथा वैशिष्टयपूर्ण आहेत. त्यांचे आकलन स्वतंत्र व गाढ आहे. त्यांच्या कथांना काव्यात्म आकलनाचा प्रमुख घाट आहे, त्याचप्रमाणे वास्तवाच्या अजस्र दडपणाखाली विरूप बनत जाणाऱ्या घाटाचे त्यांचे आकलनही नवे आहे. पण कथास्वरूपाचा जाणीवपूर्वक विचार त्यांना अभिप्रेत होता असे दिसत नाही. एकीकडे पु. भा. भावे यांच्या तन्मय निवेदनाला व्याकुळतेचा चढा सूर ते 'सनई', 'चानी' सारख्या कथांतून देत होते तर दुसरीकडे 'राखी पाखरू' – सारख्या कथांतून प्रतीकाचे कोवळे रूप बनवीत होते. 'गणूराया'सारख्या त्यांच्या कथा विरूप घाट शोधण्याचा प्रयत्न करीत होत्या. श्री. दा. पानवलकर हे कथाकार एक अनोळखी जीवनच केवळ भाषाप्रतिमांच्या पोलादी ठोक्यात घडवित नाहीत तर 'पद्य', 'एका नृत्याचा जन्म', 'कमाई' यांसारख्या कथांतून वास्तव, कल्पित व अकल्पित यांच्या प्रवाहातून निर्माण होणाऱ्या सत्त्वपूर्ण घाटाची किमया निरखण्याचाही प्रयत्न करीत आहेत. रचनेच्या अनेक शक्यतांना कवटाळण्याची या कथाकाराची आस जबरदस्त आहे. ते अजूनही वेगळी वळणे घेतील.

या पिढीतला मोठा प्रयोगशील कथाकार म्हणजे दिलीप चित्रे. 'ऑर्फियस' या कथासंग्रहास 'स्वतःच्या लेखनासंबंधीचे विचार' हा एक लेख त्यांनी जोडला आहे. त्यांनी मांडलेली भूमिका थोडक्यात अशी : 'माझे लेखन मी घडवितो. लेखनात मी आत्मविशिष्टता शोधतो आहे. लेखनातून **'अस्तित्वाचे अनियमित प्राचुर्य'** व्यक्त कर-

ण्याचा मी प्रयत्न करीत आहे. बाह्य पदार्थात आपल्या गनिमान अस्तित्वभावाची सिंबॉलिक ट्रॅन्सफर करणे ही कलेची मूळ प्रेरणा आहे माझ्या लेखनात प्रकट होणारी प्रत्येक गोष्ट एक स्वतंत्र संघटना आहे. तिच्या घटकांचे परस्परांशी असणारे नाते व ओळखता जर कोणी वाङ्मयीन सिद्धांत तिला लावले तर या संघटनेला स्पर्शच होत नसल्याने त्याचे सोयरसुतक मला नाही तरी लेखन आविष्कार बहुअर्थशील असल्याने त्याला नाना निकष लावता येतात.'

अस्तित्वाचे अनियमित प्राचुर्य व अस्तित्वभावाची सिंबॉलिक ट्रॅन्सफर या तत्त्वावर चित्र्यांच्या गाजलेल्या कथांचे विवरण करावयास पाहिजे. ते काही प्रमाणात 'ऑर्फियस,' 'मेथिड्रीन', 'केसाळ काळेभोर पिल्लू,' 'प्रतिभावंताचे मरण' या कथांचे झालेले आहे. या कथांतील आर्त, तटस्थ संवेदनारीतीचा प्रवाहित आकार या पुढील पिढीतल्या कलंदर कथावृत्तींना भारून टाकणारा ठरला.

आनंद जातेगावकरांच्या कथांचा उल्लेख आवश्यक आहे या कथा भरघोस, दमदार कुटुंबकथा वाटतात पण त्यांच्या रचनेतील तत्त्वे केवळ सांकेतिक निवेदनाची नाहीत. आजच्या जीवनप्रेरणांनी आसुसलेला, व्यथित झालेला व तारुण्यात पदार्पण करणारा जीव जुन्या कुटुंबव्यवस्थेतले धागे तपासतो आहे व त्यांचे वेगळ्या पातळीवर संकलन करतो आहे, असा त्यांच्या कथांचा मध्यवर्ती विषय आहे. या संमिश्र प्रक्रियेला अनुरूप असे एका भरगच्च बटमोगऱ्यासारखे कथास्वरूप जातेगावकरांनी शोधले आहे ही गुणवान कथा थांबावयास नको होती.

जी. एं. चे कथाशिल्प जबरदस्त पण प्रयोगशील नव्हे. प्रयोग म्हणून त्यांच्या रूपककथांचाच विचार करावयास हवा. त्यातही आविष्कारापेक्षा नियतीच्या विविध अर्थांच्याच रीती दडलेल्या सापडतील.

आजच्या पिढीतल्या कथाकारांत कथारूपाच्या नव्या शक्यता अजमावण्याची उमेद व सामर्थ्य वाढते आहे असे दिसते. क. दि. सोनटक्के, श्याम मनोहर, अनिल डांगे, रत्नाकर पटवर्धन, प्रभाकर मयेकर, गौरी देशपांडे, एस्. डी. इनामदार व चारुदत्त भागवत यांच्या कथांचे रूपविश्लेषण करणे उद्‌बोधक ठरणार आहे ह. मो. मराठे, सखा कलाल, चारुता सागर, बाळकृष्ण प्रभुदेसाई, सानिया, इ. कथाकारांचीही नावे आठवतात.

ह. मो. मराठे यांचे 'काळेभोर पाणी' आणि 'भरदुपारचा निष्पर्ण वृक्ष' यांतली वेदनेची आच मोठी तीव्र झाली व त्यातून वेगळे कथारूप फुटणार असे वाटले पण काही कथानंतर ते तसेच मिटून गेले. कलालांनी आनंद यादवांनंतर ग्रामीण कथेची एक अस्फुट, नाजुक नस जागी केली. चारुता सागरांचा 'नागीण' व 'दर्शन' यांनी मोठी आशा निर्माण केली.

प्रभुदेसाई हे कोकणातल्या बाप–लेकांच्या आणि वाल स्नेहाच्या संबंधाचे आकार शोधताना वेगळी, जहाजाची, गरुडाची प्रतीके कथेच्या स्वरूपात सामावताना दिसतात. त्यांचे प्रयत्न आपल्याला उत्सुक करतात. सानियाची अनामिक हुरहूर कथावस्त्राचा पोत तलम करते, रूप आकारित करीत नाही. पण एकंदरीत या कथा फार तडफदार प्रयोगाच्या दिशेने जातील असे वाटत नाही.

ही प्रयोगाची ताकद आणि उर्मी पहिल्याने ज्या कथाकारांचा उल्लेख केला त्यांच्यातच जाणवते. क. दि. सोनटक्के, अनिल डांगे, रत्नाकर पटवर्धन, एस्. डी. इनामदार व चारुदत्त भागवत. सोनटक्क्यांच्या कथांतले संकलन हे खेळकर, गमतीदार चमत्कृतीपूर्ण फॅन्टसीच्या स्वरूपाचे. गंगाधर गाडगीळांच्या 'खरं बोलायचं...!' या सारख्या कथांशी नाते सांगणारे. डांगे यांच्या निरीक्षणातली कडवट, काव्यात्म झाक प्रतीकाचे वेगळे संकलन करणारी. रत्नाकर पटवर्धन व चारुदत्त भागवत यांच्या कथारूपाचा स्वतंत्र विचार करावा इतके ते नवे व संपन्न आहे.

या संदर्भात ग्रामीण कथांचे काय? त्यांत दोन धारा दिसतात. एक अभिजात, कलापूर्ण वास्तवदर्शनाची, व्यंकटेश माडगूळकरांनी सुरू केलेली व पेललेली. त्यात आजही अनेक कथाकार आपल्या मगदुराप्रमाणे लिहीत आहेत. ग्रामीण कथा एका बाजूने दुसऱ्या टप्प्यावर आनंद यादव व सखा कलाल यांच्या कथेत अधिक सूक्ष्म झाली आहे, तर दुसरीकडे ती अधिक सवंग व आचरट झाली आहे. दलितकथांची धारा विदारक वास्तववादी पण कथारूपाचा अभाव असणारी किंवा गरज नसलेली अशी आहे.

यशवंत कळमकर

# मराठी लघुकथेतील निवेदनतंत्र : एक टिपण

लघुकथेविषयी लिहिताना आपल्या 'खडक व पाणी' या पुस्तकात गंगाधर गाडगीळ म्हणतात, "लघुकथा-लेखकाविषयी एवढेच ध्यानात ठेवायचे की जीवनाच्या ढिगाऱ्यात तो आपला हात खुपसतो आणि मग वाचकापुढे मूठ उघडून म्हणतो : ही पहा जीवनातली मोलाची भावसत्यं." गाडगीळांच्या या म्हणण्यात दोन गोष्टी व्यक्त होतात. एक म्हणजे लघुकथालेखक जीवन असंस्कारित असं वाचकापुढे मांडतो. दुसरी गोष्ट ध्वनित होते ती अशी की लघुकथेला रूप किंवा तंत्र असे काही नसते. निदान नवकथाकारांच्या कुठल्याही तंत्रात अडकून न पडण्याचा दावा त्यातून व्यक्त होतो. पुढे ते म्हणतात, की लघुकथेला तार्किक सांगाड्याची तितकीशी आवश्यकता नसते. गाडगीळांना तंत्राविषयी अशी ॲलर्जी असावी, हे साहजिकच आहे. फडक्यांनी मराठी लघुकथेला कथानकाच्या पिंजऱ्यात कोंडून टाकले व तंत्राचे कुलूप त्या पिंजऱ्याला लावून टाकले असा त्यांचा आरोप आहे. तंत्रविचाराच्या फडक्यांनी मांडलेल्या बाळबोध स्वरूपाविरुद्ध नवकथाकारांचे हे बंड होते. प्रत्येक कथेला स्वतःचा असा घाट असतो, तंत्र असते असा विचार बरेच लेखक, टीकाकार मांडताना दिसतात. रूपविचार व तंत्र यांमुळे साहित्यप्रकार अनावश्यक रीत्या जखडले जाऊ नयेत हे ठीक आहे; पण म्हणून तंत्राचा विचारच करायचा नाही हे काही फारसे पटणारे नाही. त्याचबरोबर तंत्राचा विचार आशयाच्या संदर्भात व्हावा हेही खरे आहे.

गाडगीळांच्या म्हणण्याप्रमाणे लेखकाला मोलाचे भावसत्य सापडते. पण हे भावसत्य प्रभावी रीतीने मांडण्यासाठी जे निर्णय कथालेखकाला कथालेखनाच्या अगोदर घ्यावे लागतात, ते कलात्मक निर्णय असतात. लघुकथा लिहिताना लेखकाला आपल्याला भावलेले सत्य कुणाच्या दृष्टिकोनातून मांडावे, अनुभवाच्या कुठल्या विशिष्ट बिंदूपासून मांडायला सुरुवात करावा, त्या अनुभवाची एकसंधता व परिणामकारकता कुठल्या बिंदूपाशी अधिक साधली जाईल याविषयी काही निर्णय घ्यावे लागतात. असे निर्णय मूलभूत तंत्रविषयक निर्णय असतात आणि ते टाळता येत नाहीत. कीटस्सारखा रोमँटिक पठडीतला कवीदेखील 'fill every rift with rich ore' असा उपदेश आपल्या कविमित्राला, शेलीला, करतो. मग चांगला लघुकथालेखक असे कलात्मक निर्णय जाणीवपूर्वक घेत नसेल असे वाटत नाही.

लघुकथेत मांडायचे भावसत्य आपण कुणाच्या दृष्टिकोनातून मांडायचे, हा लेखकाचा फार महत्त्वाचा निर्णय असतो. 'तलावातले चांदणे' या गाडगीळांच्या कथेतले भावसत्य तृतीयपुरुषी निवेदकाने सांगून तितकेसे भावणार नाही. म्हणजे मूठ उघडण्याच्या अगोदर ती मूठ कोणाची हे गाडगीळांना ठरवावे लागले. घटनाप्रधान कथांपासून तर कथानकाचा मागमूसही नसलेल्या काव्यात्म कथेपर्यंत लघुकथेच्या अनेक अवस्था आहेत. या सर्वच कथांत विशिष्ट जीवनानुभवाचे संघटन केलेले असते. काव्यात्म लघुकथेतील तरल भावनांचा आविष्कारदेखील एका सामाजिक-सांस्कृतिक परिस्थितीतून व त्यामुळे निर्माण झालेल्या भावविश्वातूनच आलेला असतो. हा आविष्कार व संघटन ज्या गोष्टीच्या आधाराने होते ती म्हणजे निवेदक.

लेखक आपल्या लेखनातून स्वतःची एक प्रतिमा प्रक्षेपित करीत असतो. खऱ्या हाडामांसाच्या लेखकाचे ते आदर्शीकरण असते खरा लेखक व हा सूचित लेखक वेगवेगळे असतात. सूचित लेखक कथाविषयापासून आपले अंतर कमीजास्त ठेवण्यासाठी निवेदकाचा वापर करतो हा निवेदक तृतीयपुरुषी सर्वज्ञ निवेदक असला तर त्याला कथेच्या जगात सर्व ठिकाणी प्रवेश असतो पण त्याच्यावर वास्तवतेची काही बंधने येतात पात्रांच्या अंतर्गत मनोव्यापारांचे विश्वसनीय वर्णन तृतीयपुरुषी निवेदकाकडून कधीकधी शक्यच नसते. शिवाय कथेतल्या अनुभवाशी सूचित लेखकाचे नाते अधिक

जवळचं असेल, केवळ निरीक्षकाचं नसेल, तर ही जवळीक तृतीयपुरुषी निवेदनाद्वारा नीट व्यक्त होत नाही. अशा वेळी प्रथमपुरुषी 'मी' निवेदकाच्या दृष्टिकोनातून कथा मांडली जाते. 'मी' चेसुद्धा प्रकार आहेत. कथेतला 'मी' कथेतले एक पात्र असू शकेल; व घडणाऱ्या घटना किंवा जाणवलेल्या भावना या 'मी' निवेदकाच्या दृष्टिकोनातून मांडल्या जातील किंवा 'मी' केवळ एक निरीक्षक असेल. कथेत त्याला स्थान नसलं, तरी कथाविश्वाशी सूचित लेखकाचं जवळच नातं तो व्यक्त करीत असेल. केव्हा केव्हा 'मी' एखादा लहान मुलगा असेल आणि आताच्या परिपक्व व्यक्तिमत्त्वातून आपल्या पूर्वीच्या अनुभवाचं निरीक्षण करीत असेल. मुख्य गोष्ट म्हणजे कथेचे निवेदन कुणाच्या दृष्टिकोनातून व्हावे हे ठरविताना लेखक आपलं कथाविषयापासूनचं अंतर ठरवित असतो. जी. ए. कुलकर्ण्यांच्या 'राधी' या कथेतला 'मी' निवेदक भावनेने राधीच्या खूप जवळचा. त्यातला 'मी' अनुभव घेतानाचा लहान मुलगा, पण आता निवेदन करताना मात्र एक परिपक्व व्यक्तिमत्त्वाचा 'मी' मागे वळून पाहाणारा आणि त्या लहान 'मी' च्या भावना निरीक्षण करून संयमित रीतीने मांडणारा आहे. या उलट तात्त्विक, बुद्धिप्रधान, जीवनाचं एखादं प्रमेय मांडणाऱ्या 'विदूषक'सारख्या कथेत जी. ए. तृतीय पुरुषी सर्वज्ञ निवेदक वापरतात. कारण निवेदकावरची जबाबदारी तेथे वेगळी असते. ती विश्लेषणाची अधिक तटस्थता मागणारी असते. लेखकाचं आपल्या कथाविषयापासूनचं बौद्धिक व भावनिक अंतर निवेदकाच्या भाषेवर, तो जे शब्द ( विशेषतः विशेषणे, क्रियापदे ) वापरतो त्यावरदेखील अवलंबून असतं.

मराठी लघुकथेच्या सुरुवातीच्या काळातला 'वाचकहो' म्हणून वाचकांशी सरळ संवाद साधणारा व गोष्ट सांगणारा लेखक, लघुकथेच्या कलास्वरूपाची जाण आल्यानंतर दिसेनासा झाला. 'काळ तर मोठा कठीण आला' ही आपट्यांची कथा आणि चारुता सागर यांची त्याच विषयावरची 'दावं' ही कथा, यांचे निवेदनतंत्र या दृष्टीने तुलना करण्यासारखे आहे.

नवकथाकारांनी तंत्राचा बडेजाव मानला नसला, तरी निवेदनाच्या तंत्राचे प्रयोग नवकथेपासून जास्त सुरू झाले असे म्हणायला हरकत नाही. गाडगीळ हे मराठी लघुकथेला नवे वळण देणारे पहिले नवकथाकार. त्यांची सामाजिक जाणीव अत्यंत प्रखर आहे. मध्यमवर्गीय सामाजिक-सांस्कृतिक जीवनातल्या दोषांवर त्यांनी लघुकथेतून हल्ला चढविला. त्यांच्या बऱ्याचशा कथा तृतीय पुरुषी सर्वज्ञ निवेदकाच्या दृष्टिकोनातून मांडल्या गेल्या आहेत, त्यांचे एक कारण त्यांच्यातला हा टीकाकार आहे. गाडगीळांची टीकेची, उपरोधाची ऊर्मी इतकी जबरदस्त असते, की त्यांच्या निवेदकाचा ते बऱ्याचवेळा ताबा घेतात; म्हणजे निवेदन व लेखक यांच्यातले कलात्मकदृष्ट्या आवश्यक असलेले अंतरच नाहीसे होते. त्यांची 'किडलेली माणसे' ही कथा पहा. कथेच्या नांवापासूनच सूचित-लेखक-निवेदकाची चीड, उपरोध व्यक्त होतो. मग 'पेरूवाडीतील खुटमुट्यांची चाळ म्हणजे महाराष्ट्रातील मध्यमवर्गीय संस्कृतीचा सुपीक मळा' अशी एका मागून एक उपरोधिक विधाने येत राहतात. उद्गारवाचक वाक्यांमधून या वाक्यांतली चीड आणि लेखकांची भावनिक गुंतवणूक फारच जाणवते. 'खुटमुट्यांची चाळ' असले शब्दच लेखक-निवेदकाच्या मनातला या लोकांबद्दलचा तिरस्कार व्यक्त करतात. या मध्यमवर्गीयांच्या किडलेल्या जीवनावर पानभर विधानं केल्यानंतरच कथा सुरू होते. नटव्या मालतीबाई, तिरळे बंडोपंत यांतली विशेषणांची निवड लेखक-निवेदकाच्या दृष्टिकोनाची निदर्शक आहे. मी येथे लेखक म्हणतो; कारण ही अनेक वाक्ये वाचताना 'वाचकहो' हा शब्द छापलेला नसला, तरी त्याचा भास अवश्य होतो. असं म्हणतात, की कथेत सांगण्यापेक्षा दाखवावं. हे विधान सर्वमान्य होईलच असं नाही. पण अखेर गाडगीळांनी एका विशिष्ट प्रसंगी घडलेल्या घटनांची एक साखळी घेऊन या मध्यम वर्गीयांचं दर्शन घडविलं आहेच. मग वाचकाच्या बुद्धीवर, समजुतीवर विश्वास ठेवून ही तात्पर्यवजा. सहजगम्य ( obvious ) अशी विधानं का टाळू नयेत ? व्यंकटेश माडगूळकरांच्या 'मारुतराया' सारख्या कथेतलं सांगणं वेगळं आणि

अनुक्रमणिका

मध्यमवर्गीयांच्या जीवनाबद्दलचं हे सांगणं वेगळं. लेखक व निवेदक यांत काही अंतर कलात्मक दृष्टचा आवश्यक आहे. हे अंतर ठेवूनदेखील विशिष्ट घटना व प्रसंगच निवडणाऱ्या लेखकाच्या अस्तित्वाची जाणीव होतेच ; पण ती अत्यंत पुसट असते, निदान कथेच्या कलात्मक रूपात ढवळाढवळ करण्याइतकी ठळक नसते. गाडगीळांच्या कथांमधला तृतीय पुरुषी सर्वज्ञ निवेदक स्वतःकडे मोठेपणा घेणारा, थोडासा चिडखोर, कथेतल्या जगाकडे उच्च नैतिक पातळीवरून पहाणारा असा सामाजिक-सांस्कृतिक (ॲरिस्टोक्रॅट) आहे असा भास होतो. त्यामुळे त्याची तटस्थता मधून मधून भंग पावते आणि त्याचा परिणाम कथांच्या कलात्मक स्वरूपावर होतो.

गाडगीळांची ' तलावातले चांदणे ' ही कथा प्रथमपुरुषी निवेदनात लिहिलेली आहे. कथेतला 'मी' आपल्या प्रीतिजीवनाच्या व नंतरच्या कौटुंबिक जीवनाच्या सुखद आठवणी भावपूर्ण भाषेत मांडतो. ही कथा म्हणजे पत्नीला उद्देशून म्हटलेले एकभाषित ( मोनोलॉग ) आहे. त्यामुळे त्यात एकाग्रता आणि जिव्हाळा व्यक्त झाला आहे. म्हणून कथा काव्यात्म आहे. या कथेत केवळ भावनातरंग आहेत असे वाटत असले तरी हे भावनातरंग घडलेल्या घटनांच्या आठवणींच्या आधारे फुललेले आहेत हे लक्षात ठेवले पाहिजे. निवेदकाच्या मनाचा प्रवास वर्तमानकाळातून मागे व पुढे असा होतो. सुरुवात वर्तमानातून होते आणि आठवणींच्या आधाराने भूतकाळातल्या घटना मांडल्या जातात. 'तुला आठवते का गं ? ' हा या घटनांचा प्रवेशबिंदू आहे. या कथेतला 'मी' एक मध्यमवर्गीय, भावनाप्रधान निवेदक आहे. बायकोकडे 'पॅट्रनायजिंगली' बघणारा, स्वतःचे सुखद अनुभव कुरवाळणारा, अजाणता स्वतःच्या चुकांची भलावण करणारा, थोडासा आत्मसंतुष्ट असा हा निवेदक आहे. कथानकप्रधान कथेतला ' मी ' जर इतर पात्रांपैकीच एक असेल, तर त्याचे मूल्यमापन प्रसंगांच्या व इतर पात्रांच्या संदर्भात होऊन जाते आणि वाचकदेखील योग्य ते अंतर राखून कथा अनुभवू शकतो; पण गाडगीळांच्या या कथेतल्या आत्मसंतुष्ट 'मी'ची जवळीक प्रत्येक वाचकाला आवडेलच असं नाही. या कथेतल्या 'मी'चे सर्व प्रश्न संपलेले आहेत. उत्कृष्ट कथा, कविता प्रसंगांच्या, भावनांच्या तणावातून निर्माण होतात. आणि ' मी ' निवेदकाचे खरे कौशल्य हे मानसिक ताण व्यक्त करण्यात पणाला लागते. गाडगीळांची ही कथा म्हणजे एका सफल प्रेमकथेची तंत्रदृष्टचा केलेली नवी मांडणी आहे. या कथेतली जाणीव फडक्यांच्या एखाद्या प्रेमकथेपेक्षा फार वेगळी आहे असे वाटत नाही.

अरविंद गोखल्यांच्या कथांमध्ये एकक वेगळाच प्रश्न उद्‌भवतो. प्रत्येक कथेत काही कथाबीज (थीम) असते. म्हणजे एखाद्या प्रसंगातून, घटनेतून जीवनाचा विशिष्ट अर्थ जाणवतो, निदान काही लोकांच्या जीवनाचा तो सामान्य अर्थ होऊ शकतो. अरविंद गोखल्यांच्या काही कथांमधून हे कथाबीज सूत्ररूपाने व्यक्त होते. ते व्यक्त करणारी वाक्ये कथेतल्या पात्राच्या बोलण्यातून येतात किंवा स्वतः निवेदकच ती म्हणून टाकतो. त्यांच्या 'अनय', ' रिक्ता ' यांसारख्या कथांमधून हे स्पष्ट होते. ( त्यांच्या सर्वच कथांत असे होत असेल असे नाही) त्यांची 'रिक्ता' ही कथा 'मी' निवेदकाच्या दृष्टिकोनातून लिहिलेली. स्वतःच्या मनाचेदेखील परिशीलन करणारा हा प्राध्यापक 'मी' तसा एक तटस्थ निवेदक वाटतो. पण शेवटी 'रिक्ता'मधली रंगनाथची बायको म्हणते, 'हो, – तुम्ही लोक देवमाणसासारखं होऊं पाहता, वागता ! अन् त्या प्रमाणात आम्ही अधिकच हीनदीन होत जातो. संस्कारानं, परिस्थितीनं तुम्ही परिपूर्ण आहा, अन् आम्ही ? रिक्त लोक –' वगैरे. रंगनाथची बायको 'आम्ही – आम्ही लोक – तुम्ही लोक ' असे शब्दप्रयोग करते. स्वतःबद्दल न बोलता ही अबोल सामान्य स्त्री एक मोठे व्यापक विधान करते. ही तिची भाषा, किंवा तिची जाणीवदेखील कदाचित तिची नाही. ही भाषा प्राध्यापक 'मी'ची आहे. जीवनाबद्दलचे एक सामान्य विधान (जनरलायझेशन) कथेतून काढलेल्या अनुमानासारखे त्या स्त्रीच्या मुखातून वदविले गेले आहे.

निवेदकाची भाषा आणि कथेतल्या पात्रांची भाषा यांचे एक महत्त्वाचे परिमाण लघुकथेत असते. निवेदकाची सामाजिक-सांस्कृतिक पातळी आणि पात्रांची पातळी यांत अंतर असेल, तर भाषेचा वापर प्रमाणभाषेच्या विस्तृत आणि मर्यादित अशा दोन

स्वरूपांत व्यक्त होतो. म्हणजे एखाद्या पात्राच्या सामाजिक-सांस्कृतिक मर्यादा त्याच्या भाषेच्या वापरावरदेखील पडतात. ते पात्र वापरीत असलेली भाषा मर्यादित स्वरूपाची असते. कथालेखकाने हे भान न ठेवल्यास कथेच्या कलात्मक पातळीवर, वास्तवतेवर निश्चितच परिणाम होतो.

निवेदकाची भाषा आणि कथेतल्या इतर पात्रांची भाषा यांना ग्रामीण कथेच्या संदर्भात अधिकच महत्त्व प्राप्त होते. नागरी जाणिवा असलेला, प्रमाण-भाषा बोलणारा नागरी निवेदक, स्थानिक रंग (लोकल कलर) भरण्यासाठी ग्रामीण भाषा वापरतो. (हा वापर पुष्कळदा तेवढ्यापुरताच मर्यादित असल्याने अशी कथा ग्रामीण असतेच असे नाही.) पण ग्रामीण जीवन एकेकाळी जगलेला, आता नागरी जीवनात समरस झालेला, पण ग्रामीण जीवनाकडे रोमँटिक आस्थेने बघणारा एक निवेदक ग्रामीण कथेत दिसतो. व्यंकटेश माडगूळकरांच्या कथांमधला निवेदक असा रोमँटिक जाणीव असलेला आहे. त्यांच्या ' जांभळाचे दिवस ' या कथेतला 'मी' ग्रामीण जीवनापासून एकदा दूर झाल्याने काही अंतरावरून ग्रामीण जीवनाकडे आपुलकीने बघू शकतो. हे अंतर ग्रामीण, नागरी भाषेतून व्यक्त होते. माडगूळकर अशा कथांतील निवेदन अगदी सहजपणे हाताळतात. ग्रामीण जीवन स्वतः अनुभवलेले असल्याने व ग्रामीण भाषा चांगली अवगत असल्याने ग्रामीण भाषेतील शब्दसंपत्तीचा योग्य उपयोग करून ते अगदी सहजतेने ग्रामीण वातावरण व अनुभूती निर्माण करतात. माडगूळकरांच्या कथेतला निवेदक न्यायाधीश बनून वावरत नाही, तर त्याचा दृष्टिकोन सहानुभूतीचा असतो. 'बाजाराची वाट ' हे त्यांच्या निवेदनकौशल्याचे दुसरे चांगले उदाहरण. पण सर्वच वेळी माडगूळकर त्यांच्या निवेदनतंत्रात वास्तवतेचे भान ठेवतात असे नाही. ' शाळा ' या कथेतील हमजा एखाद्या नॅचरॅलिस्टची भाषा बोलतो. त्याच्या बोलण्याचा सूर (टोन) एखाद्या शिक्षकाच्या सुरासारखा वाटतो. वनस्पती, पक्षी यांची माहिती मित्रांना देताना निवेदकच त्याच्या मुखातून बोलतो आहे असे वाटते. शाळा या कथेचा उद्देश नीटपणे सफल होण्यासाठी हमजाला त्या उद्देशाचे ओझे वहावे लागते.

ग्रामीण लघुकथेच्या प्रांतातले दुसरे समर्थ कथा-लेखक आनंद यादव आहेत. निवेदनाचे अनेक प्रयोग त्यांनी केलेले आहेत. त्यांच्या कथांमधला नागरी निवेदक ग्रामीण भाषेशी बरीच जवळीक असणारी भाषा बोलतो. सर्वच कथा ग्रामीण भाषेतून सांगावी की काय, असा प्रश्न यादवांना पडत असावा. अस्सल ग्रामीण अनुभूती जशीच्या तशी साकार करण्यासाठी हे त्यांना आवश्यक वाटणे साहजिक आहे. आतापर्यंत ग्रामीण लघुकथांमध्ये ग्रामीण भाषेचा वापर केवळ ग्रामीण कथेतील पात्रांच्या तोंडी येत असे. पुष्कळदा स्थानिक रंग भरण्याचेच काम फक्त ग्रामीण भाषा करीत असे. नागरी निवेदन व वास्तवतेसाठी जरूर तेथे ग्रामीण भाषा अशी साधारणतः भाषिक व्यवस्था दिसून येई. पण आता आनंद यादव, आनंद पाटील यांसारखे लेखक ग्रामीण भाषाच निवेदनाची भाषा म्हणून वापरण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. पण नागरीभाषा उत्तम रीतीने वापरणाऱ्या या द्वैभाषिक लेखकांना ही कसरत जपूनच करावी लागते. भाषा कुठली वापरावी याबद्दलची लेखकाची स्वायत्तता सर्वांना मान्य करावीच लागेल. भाषा हे त्याची अनुभूती व्यक्त करण्याचे माध्यम म्हणून तो वापरत असतो हे यादवांचे म्हणणे अगदी योग्य आहे. लेखकाच्या त्यासंबंधीच्या निर्णयावर फक्त वास्तवता व तार्किक संगती यांचेच बंधन असते. यादव किंवा इतर कांही ग्रामीण लघुकथालेखक जेव्हा ग्रामीण भाषा हीच निवेदनाची भाषा म्हणून वापरतात तेव्हा ग्रामीण भाषेच्या कक्षा रुंदावण्याचे काम ते करीत असतात. निवेदकाच्या निरीक्षण, सूचक वर्णन, विश्लेषण वगैरे क्रियांसाठी ग्रामीण भाषा वापरण्याचे ठरविल्यानंतर यादवांसारख्यांच्या कथांमधून एक साहित्यिक ग्रामीण भाषा तयार होते आहे, की काय असे वाटू लागते. एकूण मराठी भाषेची वाढच या लेखकांच्या या सृजनशील प्रयत्नातून होत आहे.ही चांगली गोष्ट आहे; पण हा प्रयोग थोडा अवघड असतो यात शंका नाही. नागरीभाषा अवगत असलेला लेखक ग्रामीण भाषेचा निवेदनासाठी वापर करतो तेव्हा नागरभाषेतील शब्द, वाक्यरचना अजाणता त्याच्या लेखनात येण्याची शक्यता असते. इंग्रजी शिकलेल्या बऱ्याच भारतीयांच्या बोलण्यावर किंवा लिखाणावर इंग्रजीचा परिणाम होतो, तसाच हा

परिणाम आहे. म्हणूनच ग्रामीण कथालेखकाला जाणीवपूर्वकच भाषा वापरावी लागते. ही कसरत टाळण्यासाठी निवेदन ग्रामीण पात्राच्या हवाली करणं हा एक निर्णय लेखक घेऊ शकतो. या निर्णयामुळे अर्थातच काही मर्यादाही निर्माण होतात. ग्रामीण पात्रांची बरीचशी भाषा मूर्त (काँक्रीट) स्वरूपाची असते, अमूर्तता (ॲबस्ट्रॅक्शन) त्यांच्या भाषेत तुलनेने फार कमी येऊ शकते. निवेदक म्हणून वर उल्लेखिलेल्या क्रियांसाठी (निरीक्षण वगैरे) लागणाऱ्या विस्तृत कक्षेचे, भाषा वापरण्यावर आपोआपच बंधन पडते. मग जो अनुभव सांगायचा, तो एकपदरी, साधा असा अनुभव असणे क्रमप्राप्तच असते. एकूण ग्रामीण कथेचा आशय आणि अभिव्यक्तीच्या मर्यादेचाच हा भाग आहे. ग्रामीण निवेदकाला त्याच्या स्वतःच्या जगाच्या सामाजिक-सांस्कृतिक मर्यादा सांभाळाव्या लागतात.

आनंद यादवांच्या 'खळाळ' संग्रहातली 'धुणं' ही कथा पहा. तिची सुरुवात अशी होते, : 'मनात असतील तेवढी हिरवी पानं उघडी करून त्येंच्या सावलीत थंडपणानं बसलेली झाडं. मधनं मधनं ती पानं भरून उकळणारी वाऱ्याची झुळूक. झाडांचं शेंडं माळाच्या पलिकडे घराच्या वाटंला डोळं लावून डोळ्यात वाट, वाटंवरची माणसं रुजवून घेत हुतं.' कथा वाचत गेल्यावर लक्षात येते, की कथेचा निवेदक तृतीय पुरुषी सर्वज्ञ निवेदक ठेवण्याचा निर्णय यादवांनी घेतला आहे आणि दुसरी गोष्ट निवेदन ग्रामीण भाषेतून करायचे. आता 'मनात असतील तेवढी हिरवी पानं उघडी करून–' या अर्ध्यावाक्यातल्या साहित्यिक मराठीनंतर 'त्येंच्या' हा ग्रामीणतेची डूब देणारा एक शब्द येतो. ते सर्वच वर्णन वाचल्यावर लक्षात येते, की नागरी साहित्याची चांगली जाण असलेल्या लेखकाचा ग्रामीण बोलीभाषेला साहित्यिक काम करायला लावायचा हा प्रयत्न आहे 'पानं भरून उकळणारी वाऱ्याची झुळूक' किंवा डोळ्यात वाट आणि वाटेवरची माणसं रुजवून घेणारे झाडाचे शेंडे अशा (चांगल्या अर्थाने) साहित्यिक वर्णनासाठी ग्रामीण भाषा वापरायचे ठरविल्यामुळे साहजिकच त्या भाषेवर नागरभाषेचा पगडा बसलेला दिसतो. 'येशा' हा या कथेतला साधा, अशिक्षित मोटकरी. असली ग्रामीण भाषा त्याच्या आवाक्यातली नाही. म्हणून निवेदक वेगळा. यादवांच्या स्वतःच्या म्हणण्याप्रमाणे मग असे विक्षेप निर्माण होतात. 'पल्याड' च्या ऐवजी 'पलिकडं' हे नागरी 'पलिकडे' चे ग्रामीण रूप येते. कदाचित 'पलिकडं' हा ग्रामीण बोलीतला शब्द असेलही. पण वरील वाक्यातील व त्यानंतरच्या वर्णनातील कौशल्य हे ग्रामीण अनुभूती व नागर साहित्याचा प्रभाव या दोन्हीतून आल्यासारखे वाटते व त्याचा भाषेवर परिणाम होतो. यादवांनी असा प्रयत्न फार वेळा केला आहे असे नाही. त्यांचा अनुभव त्यांना जेव्हा उत्कटतेने व्यक्त करायचा असतो तेव्हा यादव आपली कथा ग्रामीण पात्राच्या हाती सोपवितात. त्यांच्या 'माणूस, मुंडरी, सासुरवाशीण' अशा कथा मग नाटयछटेचे रूप घेतात. त्यांची 'वारकरी' ही कथा तर 'तलावातले चांदणे' सारखे एक एकभाषित आहे. 'वारकरी' सारख्या कथांतले एकसुरी निवेदन मग एका आर्त हाकेचे रूप घेऊन संपते. अशा कथांमध्ये भाषा हाताळण्यात लेखकाची द्विधा मनःस्थिती होण्याचे कारण नाही. त्यातला अनुभव उत्कटतेने पात्राच्या भाषेतूनच मांडायचा असतो. अशा कथेमध्ये जर 'देव असता तर मी या दशेला का आलो असतो' असे नागरभाषेतले वाक्य आले तर (यादवांच्या म्हणण्याप्रमाणे) तो विक्षेप होण्याची शक्यता आहे. म्हणूनच निर्मितिप्रक्रिया कितीही उत्कट असली तरी भाषेचा प्रश्न अप्रस्तुत ठरत नाही. लेखकाला कलावंत म्हणून त्या प्रश्नाकडे काळजीपूर्वक लक्ष द्यावेच लागते.

ग्रामीण कथेतील निवेदन व भाषेचा प्रश्न सहजतेने हाताळणारे शंकर पाटील हे एक चांगले लघुकथालेखक आहेत. त्यांची निवेदनशैली बरीच लवचिक आहे. त्यांची कथा निवेदकाच्या हातातून सुटून केव्हा पात्राच्या ताब्यात जाते ते कळतदेखील नाही. 'भुजंग' मधल्या जनाईच्या मनातली भीती, विचारांचा कल्लोळ जनाईच बोलायला लागते. शंकर पाटलांचे खूपसे यश त्यांच्या कथेच्या घटनाप्रधान स्वरूपावर आणि नाटयपूर्ण निवेदनशैलीवर अवलंबून आहे. त्यांच्या कथेत निवेदक सूत्रधारासारखा येऊन जातो. मग पात्रेच बोलत राहातात. घटनेतील नाटयामुळे पात्रांच्या भावनांची तीव्रता

निवेदनातदेखील येते. त्यामुळे 'भुजंग'सारख्या कथेत जनाईचा संज्ञाप्रवाह आणि निवेदकाचे बोलणे एकमेकांत बेमालूम मिसळून जातात. 'भुजंग' मधला निवेदक जेव्हा, 'ही झाली का सोमवारची गोष्ट! आणि बघा मंगळवारची सांज!' असं म्हणून गोष्ट पुढे सुरू करतो तेव्हा हे सांगणं त्यामुळंच फारसं खटकत नाही. त्याला दोन कारणे आहेत. एकतर या निवेदकाच्या वाक्याचा सूर आश्चर्याने भारलेल्या, चक्षुर्वै सत्यं हकीकत सांगणाऱ्या खेडुताच्या बोलण्याशी जुळणारा आहे. तो भावनेने जनाईच्या खूप जवळचा. जनाई सांगायला लागली तरी ती असेच काहीसे म्हणेल असे वाटते. म्हणजे ग्रामीण निवेदक असेल तर त्याची भाषाच केवळ ग्रामीण असून चालायचे नाही, तर तिचा सूरदेखील ग्रामीण अनुभूतीचा असावा. दुसरे कारण म्हणजे प्रसंग व त्यातील भावनांचे नाट्य. अशा नाट्याच्या प्रभावामुळे भाषिक विक्षेप आले तरी ते जाणवण्याइतके महत्त्वाचे ठरत नाहीत. कथानकप्रधान किंवा घटनाप्रधान कथांमध्ये कथेची परिणामकारकता बरीचशी प्रसंग व घटना यांच्या सामर्थ्यावर अवलंबून असते. त्यामुळे शंकर पाटलांची निवेदनतंत्रातली किंवा भाषा हाताळण्यातली ढिलाई सहज खपून जाते.

पाटलांच्या नाट्यपूर्णशैलीचा त्यांना फायदा मिळतो, हे खरे असले तरी निवेदनतंत्राबद्दलचे त्यांचे निर्णय सोपे, सुटसुटीत होतात असे मात्र नाही. त्यांची 'वेणा' ही गाजलेली कथा. या कथेचे दोन भाग पडतात. चांभाराच्या भागेच्या शारीरिक वेणा आणि रत्नाच्या मानसिक वेणा. कथेचं यश या दोन भागांच्या समतोल परिणामावर अवलंबून आहे. भागेच्या शारीरिक वेणांचे अत्यंत वास्तव चित्रण, त्यातल्या उत्सुकतापूर्ण नाट्यासह पाटलांनी अतिशय कौशल्याने केले आहे. रत्नाच्या वेणा मात्र मानसिक आहेत. कथेच्या पहिल्या भागात तिच्या वेणांना स्थान नाही. तिच्या नवऱ्याच्या आजारपणाचा विषय निघतो तोही रस्ता चालताना वेळ जाण्यासाठी काही बोलायला हवे म्हणून. त्यामुळे रत्नाच्या मानसिक वेणा तितक्याशा तीव्रतेने व्यक्त होत नाहीत. शिवाय त्यानंतर एका पानात आटोपलेल्या कथेत त्यांना विकसित व्हायला फारसा वेळही मिळत नाही. मुख्य अडचण जाणवते ती ही, की रत्नाच्या मनातले दुःख आणि द्वंद्व साकार करायला पाटलांचे तृतीयपुरुषी निवेदन फारशी मदत करीत नाही. पाटलांची पात्रांना स्वैर बोलू देऊन त्यांचा संज्ञाप्रवाह वाहता ठेवण्याची नेहमीची लकब ते येथे वापरत नाहीत. रत्ना मनातले दुःख, पैसे उसने मागण्यामागचे द्वंद्व बोलतच नाही. पाटलांचा निवेदक ते सांगतो. भागा किंवा जनाईला मिळणारे स्वातंत्र्य रत्नाला मिळत नाही. त्यामुळे तिच्या दुःखाची तीव्रता जाणवत नाही. वेणाचे दोन भाग असे असंतुलित राहातात. रत्नाचे दुःख पाटलांनी आपल्या नेहमीच्या नाट्यपूर्ण शैलीने हाताळले नाही. फसलेल्या निवेदनतंत्रामुळे हे घडले असे म्हणावे काय?

ग्रामीण जीवनातील साधेपणा ग्रामीण अनुभूतीतदेखील येतो. शहरी वातावरणातील भंगलेली, एकाकी, दुरावलेली अशी मने येथे सहसा आढळत नाहीत किंवा नसावीत. आशयाच्यादेखील मर्यादा ग्रामीण कथेमध्ये आहेतच. त्यामुळे कमल देसाई, दिलीप चित्रे, खानोलकर, रत्नाकर पटवर्धन, एस्. डी. इनामदार अशा लेखकांना व्यामिश्र आशय व्यक्त करण्यासाठी निवेदनतंत्राचे जे आवाहन जाणवते ते ग्रामीण कथेत जाणवलेले दिसत नाही.

या टिपणामध्ये माझा उद्देश मर्यादित स्वरूपाचा आहे. निवेदक व त्याची भाषा यांचा लघुकथेच्या कलात्मक स्वरूपावर काय परिणाम होतो, ते सांगण्यापुरतेच हे विवेचन आहे. यासाठी मी काही कथाकार व त्यांच्या एकदोनच कथा उदाहरणादाखल घेतलेल्या आहेत. या टिपणात उल्लेखलेल्या लेखकांनी अनेक चांगल्या कथा लिहिलेल्या असतीलही. तेव्हा मी केलेली विधाने त्यांच्या सर्वच कथांना लागू पडतील असे नाही. दुसरी गोष्ट, लघुकथाच काय पण कुठल्याही साहित्यप्रकारावरील टीका वस्तुनिष्ठ असावी, तंत्राचा विचार आशयाच्या संदर्भात व्हावा आणि मतभेद असले तरी ते कशाबद्दल आहेत हे स्पष्ट होण्यासाठी टीकेत काही निकष निर्माण व्हावेत, या दृष्टीने निवेदनतंत्राचे एक अंग घेऊन हे टिपण लिहिले आहे.

अनुक्रमणिका

प्रभाकर पाध्ये

# मार्क्सचा भौतिकवाद

'हेगल डोक्यावर उभा होता तो आपण पायावर उभा केला' अशा अर्थाचे उद्गार मार्क्सने, 'कॅपिटल–खंड १' ग्रंथाच्या दुसऱ्या आवृत्तीचे प्रस्तावनेत काढले. मार्क्सचा भौतिकवाद समजून घेण्याच्या दृष्टीने हे उद्गार फार महत्त्वाचे आहेत.

विद्यार्थिदशेत मार्क्स हेगलच्या आदर्शवादाचाच (Idealismचाच) पुरस्कर्ता होता. हेगलच्या चैतन्याच्या ( Idea च्या ) अनुरोधाने चिकित्सा ( Criticism ) करण्यावर, आणि अशा चिकित्सेचा आणि विवेकाचा अवलंब करून जग सुधारण्यावर त्याचा विश्वास होता. 'डावा हेगलानुयायी' ब्रुनो बॉवर याला या बाबतीत त्याचा पाठिंबा होता. १८४१ च्या त्याच्या डॉक्टरल प्रबंधात ( मार्क्स तेव्हा २३ वर्षांचा होता ) त्याच्या मतपरिवर्तनाची पहिली चुणूक मिळाली. वस्तुस्थितीपासून दूर राहणाऱ्या चिकित्सेने जगाच्या कारभारावर काही परिणाम होईल असे म्हणण्यात काही अर्थ नाही, जगाचा व्यवहार सुधारण्यास प्रत्यक्ष कृतीचाच अवलंब करायला हवा अशा अर्थाचे प्रतिपादन त्या प्रबंधात त्याने केले. हेगलचा आणखी एक डावा अनुयायी काउंट ऑगस्ट फॉन चीज-कोव्हस्की याच्या कृतिवादी मतांचा परिणाम मार्क्सवर झाला असावा. बहुसंख्य हेगलवाद्यांप्रमाणे मार्क्स केवळ विचारांत रमण्यात धन्यता मानणारा नव्हता. त्याही वयात आजुबाजूच्या प्रत्यक्ष जीवनात काय चालले आहे इकडे त्याचे लक्ष होते.

याचा पुरावा १८४२ साली 'ऱ्हाइनिश झायटुंग' पत्राच्या संपादक–मंडळात तो सामील झाल्यानंतर, विशेषत: ऑक्टोबर १८४२ मध्ये या पत्राची सूत्रे त्याच्या हातात आल्यानंतर, लवकरच मिळाला. वर्तमानपत्राचा संपादक म्हणून जीवनाच्या प्रत्यक्ष प्रश्नांकडे त्याचे लक्ष जाणे अपरिहार्य होते, आणि मार्क्सच्या बुद्धीची धारणाच अशी होती की या प्रश्नांच्या मुळाला हात घातल्याखेरीज तो राहिलाच नसता. त्या वेळच्या दोन प्रश्नांनी त्याला विशेष भंडावले. एक प्रश्न म्हणजे जंगलात लाकूडफाटा गोळा करणाऱ्या लोकांच्या हक्कांचा प्रश्न, आणि दुसरा प्रश्न म्हणजे मोझल प्रांतात द्राक्षांची मशागत करणाऱ्यांचा प्रश्न. हे प्रश्न त्याच्यापुढे साक्षात उभे राहिल्यानंतर त्याच्या ध्यानात आले की, चैतन्याच्या चर्चेने हे प्रश्न सुटणारे नव्हत. साहजिकच चैतन्याच्या हेगलप्रणीत भूमिकेकडे तो चिकित्सक दृष्टीने पाहू लागला. याचा अर्थ हेगलवादाचा साफ निरोप त्याने घेतला असा नाही. वृत्तपत्रीय स्वातंत्र्याच्या प्रश्नावर लिहिताना 'वृत्तपत्र हे जनतेच्या आत्म्याचा ( spirit चा ) नेत्र असते' असे वाक्य लिहिण्याची त्याची तयारी होती. चिकित्सेच्या शस्त्रावर अद्याप त्याची श्रद्धा होती. म्हणजे अजून तो मूलतः हेगलवादीच होता.

यातून त्याला फॉयरबाखने सोडविले. हे विश्व म्हणजे चैतन्याचा स्रोत हे हेगलचे आद्यतत्त्वच फॉयरबॉखला मान्य नव्हते. या चैतन्याचे अस्तित्व जर विश्वाच्या पसाऱ्यातच शोधायचे असेल, विश्वाबाहेर जर त्याचे निधान नसेल तर विश्वालाच आद्य प्रमेय मानून विचार करायला काय हरकत आहे असा त्याचा सवाल होता. अर्थात हेगल जड विश्वाला चैतन्याचे परात्म रूपच मानीत असे. चैतन्याचा सर्वश्रेष्ठ आविष्कार मानवाच्या संज्ञेत होतो अशीच त्याची भूमिका होती. फॉयरबाखने मानवाच्या संज्ञेचे हे सूत्र पकडले आणि विचाराचा प्रारंभ मानवापासूनच करायला हवा असे प्रतिपादिले. धर्माच्या प्रश्नाने फायरबाखची पकड घेतलेली होती. धर्म म्हणजे चैतन्याचा प्रतिमात्मक आविष्कार

असे हेगलचे प्रतिपादन होते. फॉयरबाखने धर्मामध्ये मानवाचीच परात्मता पाहिली. परमेश्वर म्हणजे मानवाच्या परात्मतेची साक्ष देणारी त्याचीच निर्मिती असा सिद्धांत त्याने मांडला. फॉयरबाखला मानवाबद्दल स्वाभाविक प्रेम वाटे. त्याचे दुःख आणि दैन्य पाहून तो हळहळे. या दुःखदैन्यातून सुटण्यासाठी मानव परमेश्वर निर्माण करतो आणि त्याला शरण जातो असे फॉयरबाखने प्रतिपादिले. परमेश्वर ही सर्वस्वी मानवाची निर्मिती. मानवाला आपल्या ठिकाणच्या मोठमोठ्या शक्यतांचा प्रत्यय येतो, दया, क्षमा, शांती, सर्जनशीलता इत्यादी आपल्या ठिकाणी स्वाभाविकपणे वसणाऱ्या गुणांचे पूर्णविकसित रूप मानवाने परमेश्वराच्या ठिकाणी पाहिले, आणि तो त्याच्या भजनी लागला. म्हणजे मानवाने आपल्याच निर्मितीचे दास्य पत्करले. मानवाच्या ठिकाणी ज्या अनेक त्रुटी आहेत, मानवाच्या जीवनात ज्या अनेक आपत्ती आहेत त्यांना बुडविण्यासाठी परमेश्वरनामक एक प्रचंड भ्रम मानवाने निर्माण केला, या भ्रमामुळे मानवाला आपल्या आपत्तिविपत्तींचा क्षणभर विसरही पडला; पण त्यामुळे ही दुर्दैवे दूर झाली नाहीत, फक्त माणसाचे स्वातंत्र्य नष्ट झाले. ते धर्मगुरूंकडे गहाण पडले. एका भ्रममूलक परात्मतेची बाधा मानवजातीला झाली.

फॉयरबाखच्या या प्रतिपादनाने मार्क्स आणि त्याचा सहकारी-स्नेही एंगल्स हे दोघे फारच प्रभावित झाले. फॉयरबाखने आपल्याला अग्निप्रवाहातून ( फॉयर=अग्नी; बाख=प्रवाह ) न्हाऊन काढले असे उद्‌गार मार्क्सने काढले. फॉयरबाखचा भौतिकवाद आणि हेगलच्या परात्मतेला त्याने दिलेली कलाटणी यांचा पक्का पगडा मार्क्सच्या मनावर बसला. हेगलच्या 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा'ची (dialecticची) कल्पना त्याने सोडली नाही, पण हेगलच्या आदर्शवादाकडे आणि त्यातून जन्मलेल्या बॉवरच्या 'चिकित्सा'वादाकडे तो कठोर चिकित्सक दृष्टीने पाहू लागला. हेगलच्या आदर्शवादावर टीका तर त्याने केलीच, पण बॉवरच्या 'चिकित्सा' वादावर निर्घृण हल्ला त्याने चढविला. या संबंधातले त्याचे एक वाक्य अविस्मरणीय ठरले आहे : The weapon of criticism cannot replace the criticism of weapon-- चिकित्सेचे शस्त्र शस्त्राच्या चिकित्सेवर मात करू शकत नाही. थोडक्यात म्हणजे बौद्धिक चिकित्सा समाजातील भौतिक शक्तींवर विजय मिळवू शकत नाही. भौतिक शक्तीचा प्रतिकार भौतिक शक्तीनेच करायला हवा. अशा प्रतिकाराच्या पार्श्वभूमीवरच विचार भौतिक शक्ती बनू शकेल. बॉवरप्रभृतींच्या 'चिकित्सा'वादाने निर्माण होणाऱ्या बौद्धिक भ्रमांचा इतका वीट मार्क्सला आला होता की पुढील वर्षी, एंगल्सच्या साहाय्याने, ब्रूनो बॉवरच्या 'चिकित्सा'वादाचे वाभाडे काढणारे पुस्तकच त्याने लिहिले, आणि ब्रूनो-बंधूंना अनुलक्षून त्याचे नाव त्याने 'पवित्र कुटुंब' ( होली फॅमिली ) असे ठेवले !

या 'होली फॅमिली'त मार्क्सने युरोपीय भौतिकवादाबद्दल लिहिले आहे ते महत्त्वाचे आहे. भौतिकवादाचा हा परामर्श त्याने एक दृष्टीने घेतला. या भौतिकवादाची परिणती, फ्रेंच भौतिकवाद्यांकडून, समाजवाद आणि मानवतावाद यात झाली या गोष्टीचे त्याला आकर्षण वाटले.

युरोपीय भौतिकवादाचा परामर्श घेण्यापूर्वी मार्क्सने आदर्शवादाचा ( मुख्यतः हेगेलिअन आदर्शवादाचा ) जो विचार केला आहे तो पाहिला की मार्क्सच्या भौतिकवादाची मुळे ऐहिक भूमीत किती घट्ट रुजलेली आहेत याची कल्पना येते. आदर्शवादाचा विचार कसा चालतो ? आपण आंबा, चिकू, सफरचंद वगैरे फळांवरून 'फळ' अशी 'सामान्य' संकल्पना तयार करतो आणि फळ या संज्ञेचा व्यवहारात उपयोग करतो. या संज्ञेने व्यवहार सुकर होतो. पण आदर्शवादी तेवढ्यावर समाधान मानीत नाहीत. ही संकल्पना हे त्यांचे एक वैश्विक सत्य बनते, आणि आपण खातो ती निरनिराळी फळे या वैश्विक सत्याचे निरनिराळे आविष्कार बनतात. या फळांचा आकार, त्यांचा रंग, त्यांची रुची वगैरे आपल्या ज्ञानेंद्रियांना जाणवणाऱ्या ( आणि सुखविणाऱ्या ) गोष्टी आता महत्त्वाच्या उरत नाहीत. ज्ञानेंद्रियांची जाणीव ही महत्त्वाची गोष्ट नाहीच. या विविध फळांच्या ज्ञानेंद्रिय जाणिवांच्या पलीकडे जाणारी, पण या सर्व फळांना कवेत घेणारी जी सामान्य अमूर्त

संकल्पना आपण काढतो तीच महत्त्वाची बनते. तेच फळांचे सत्त्व बनते. हे सत्त्व हेच एक आद्य सत्य बनते. या अमूर्त सत्यापासून आपल्या ज्ञानेंद्रियांना जाणवलेले, आपल्या मनाला भावलेले रसरंग-रूपात्मक फळ काढणे अशक्यप्राय बनते. पण निरनिराळ्या इंद्रियगोचर रसरंगरूपयुक्त फळांपासून 'फळ' हे वैश्विक सत्त्व काढणे, 'फळ' नामक वैश्विक सत्य कल्पिणे या आदर्शवाद्यांना अगदी सोपे जाते. या सत्त्वाची उपेक्षा करणे शक्य नाही. हे सत्त्व ज्ञानेंद्रियांना जाणवत नसले तरी ते सत्त्वस्थ स्वयंगतीने निरनिराळी रूपे धारण करणारे सत्त्व असते. एखादे सरळ दिसणारे सफरचंद हे हे खरोखरच गतिमान सत्त्वाचा ज्ञानेंद्रियांना जाणवणारा, मनाला भावणारा आविष्कार. सत्त्वाच्या अस्तित्वाचा तो एक क्षण. निरनिराळ्या फळांत जो फरक दिसतो अगर जी विविधता दिसते ती या स्वयंगतिशील सत्त्वाचेच विविधरूपदर्शन (differentiation) असते हे सत्त्व म्हणजे विद्यमान फळांच्या ज्ञानेंद्रियांना जाणवणाऱ्या अस्तित्वाचेच एक परिपूर्ण अस्तित्व. ही निरनिराळी फळे म्हणजे या पूर्णास्तित्वाचे अवतार. केवल सत्याचे अवतार.

या वैश्विक सत्याची कल्पना आदर्शवाद्यांना मिळाली कोठून ? अर्थात् ज्ञानेंद्रियांना जाणवणाऱ्या रसरंसगरूपमय फळांपासून. पण या वैश्विक सत्याच्या रूपाने एक चिरंतन सत्य आपल्याला सापडले असे आदर्शवाद्यांना वाटते. प्लेटो म्हणालाच होता की ज्ञानेंद्रियांनी होणारे ज्ञान हे खरोखर ज्ञान नसते, ते फक्त एक मत असते. या अशा ज्ञानांतून बुद्धीने आपल्याला जे वैश्विक सत्तत्त्व मिळते ते खरे ज्ञान. हेगलने या सत्तत्त्वाला एक व्यापक चैतन्यरूप दिले आणि त्याच्या ठिकाणी अखंड गतिमानता कल्पिली. ज्ञानेंद्रियांनी जाणवणाऱ्या वस्तू या, या गतिमान चैतन्याचे क्षण अगर अवस्था ठरल्या. आपल्याला जाणवणारे विश्व हा या गतिमान चैतन्यरूप सत्त्वाचा आविष्कार ठरल्यामुळे हेगल इतिहासाकडे एका विशिष्ट गतिमान दृष्टीने पाहू शकला.

या गतिमान दृष्टीचे महत्त्व मार्क्सला फार वाटे. पण फॉयरबाखने दिलेल्या दृष्टीमुळे ही गतिमानता तो भौतिकाकडे वळवू शकला. युरोपीय भौतिकवादाचे महत्त्व या वादाने आदर्शवादाचा जो प्रतिवाद केला त्यामुळे त्याला वाटले. ज्या अतिभौतिकतेचे उत्फुल्ल दर्शन पुढे जर्मन (हेगेलिअन) आदर्शवादात दिसले त्या १७ व्या शतकातील अतिभौतिकतेचा प्रतिवाद म्हणून भौतिकवाद जन्माला आला असे मार्क्स म्हणतो. आणि तरी भौतिकवादाचे मूळ तो फ्रान्सिस बेकनमध्ये पाहतो. बेकनची कीर्ती विगमनात्मक (inductive) तर्कशास्त्राचा प्रणेता म्हणून आहे, आणि बेकनचा मुख्य परामर्श मार्क्सने या दृष्टीनेच घेतला आहे. पण मार्क्सच्या या परामर्शाचा, त्याच्या एकंदर भौतिकवादाचाच, विचार, आदर्शवादाचा विचार करताना ज्ञानेंद्रियमूलक जाणिवांचा जो गौरव त्याने केला आहे त्या दृष्टीने केला तर काय आढळते ? विगमनात्मक वैज्ञानिक पद्धतीत एक अतिभौतिकता आहे याची दखल मार्क्स घेत नाही. उदाहरणार्थ, आपण वस्तुस्थितीवर नजर खिळवून दहापंधरा घटना (facts) पाहिल्या, त्यांचे निरीक्षण, वर्गीकरण वगैरे केले आणि एक अभ्युपगम कल्पिला तर या अभ्युपगमाच्या मुळाशी, या घटनांना एकत्र बांधणारा एक सामान्य नियम असतो, या घटना या नियमाने प्रवर्तित झालेल्या आणखी किती तरी घटना आपल्याला आढळतील, कारण सारे विश्वच अशा नियमांनी प्रवर्तित झालेले असते, हा विश्वास नसतो काय ? आता, पुढे एखादी घटना अशी उपटेल की ती आपल्या अभ्युपगमाला छेद देईल असे या वैज्ञानिक पद्धतीत गृहीत धरलेले असते. विज्ञानाचे नियम परिवर्तनीय असतात असेही मानलेले असते. पण अभ्युपगम बनविण्यास वैज्ञानिक तयार होतो याच्या मुळाशी, वस्तुस्थितीच्या ज्ञानेंद्रिय दर्शनाच्या पलीकडे एक अमूर्त नियम असतो हाच विश्वास नसतो काय ? दुसरे असे की वस्तुस्थितीचे व घटनांचे निरीक्षण, वर्गीकरण वगैरे करताना वैज्ञानिकाची दृष्टी अगदी निर्लेप असते असेही धरून चालण्याचे कारण नाही. तोवरच्या ज्ञानाचा आणि सिद्धांतांचा आधार त्याच्या विचाराला असतोच. अर्थात अखेरचा कौल वस्तुस्थितीला लागतो. पण अभ्युपगम (व त्यातून सिद्धांत) बनविण्याच्या उद्योगास वैज्ञानिक लागतो ते विश्व नियमबद्ध आहे– आपल्या ज्ञानेंद्रियांच्या कक्षेपलीकडे

जाणाऱ्या नियमांनी प्रवर्तित आहे– या विश्वासानेच ना ?

खरे म्हणजे भौतिकवाद ( materialism ) हेच एक अतिभौतिकी प्रकरण आहे हे मार्क्सने ध्यानात घेतले होते असे दिसत नाही. हेगलचे चैतन्य हे विश्वाचे अंतिम तत्त्व आहे हा सिद्धांत जितका अतिभौतिकी तितकाच ऐहिक द्रव्य ( matter ) हे विश्वाचे अंतिम तत्त्व आहे हा सिद्धांत अतिभौतिकी. मार्क्स याचा विचार करताना दिसत नाही. एंगल्स तर काही ठिकाणी भौतिकवाद आणि वास्तववाद यांचा घोटाळा तर करीत नाही ना असे वाटते. अर्थात सत्तत्त्वांचे अस्तित्व मानणारा प्लेटोचा वास्तववाद त्याला मान्य होता असे कोणीच म्हणणार नाही; पण ज्ञानेंद्रियांनी होणारे ज्ञान हे वास्तवाचे खरे ज्ञान असते असे एंगल्स मानत असावासे वाटते.

या गोष्टींचा विचार करण्यास मार्क्स थांबला नाही याचे आश्चर्य वाटत नाही. हेगलच्या चैतन्यवादाचा प्रथम पुरस्कर्ता असूनही मार्क्स त्याच्या विरुद्ध का उलटला हे ध्यानात घेतले की मार्क्सच्या विचारांची प्रेरणा ध्यानात येते. त्याने हेगलविरुद्ध प्रथम लेखणी उचलली ती त्याच्या 'स्टेट' ( राज्य ) च्या कल्पनेचा समाचार घेण्यासाठी. हेगल स्टेटला अवास्तव प्राधान्य देऊन त्यात कुटुंब आणि समाज यांना बुडवितो, इतकेच नव्हे तर खाजगी मालमत्तेला समाजाचा पाया कल्पितो हे मान्य करण्यास मार्क्स तयार नव्हता. १८४२–३ मध्येच, खाजगी मालमत्तेचे विसर्जन करायला हवे या निष्कर्षाला तो आला होता. १८४४ च्या 'पॅरिस हस्तलिखिता'त परात्मतेचे मूळ त्याने आर्थिक व्यवहारात शोधले होते. १८४५ च्या सुरवातीस प्रसिद्ध झालेल्या 'होली फॅमिली'त त्याने भौतिकवादाचा परामर्श घेतला तो या प्रेरणेने. म्हणून त्याचे विशेष लक्ष फ्रेंच भौतिकवादाकडे गेले. फ्रेंच भौतिकवादाचे पर्यवसान समाजवाद आणि मानवतावाद यांत होते ही गोष्ट त्याला महत्त्वाची वाटली. फ्रेंच भौतिकवादाची दोन मुळे म्हणजे देकार्तची यांत्रिक भौतिकता आणि लॉकचा अनुभववाद. लॉकचा लगतचा अनुयायी म्हणजे काँडिलॅक. काँडिलॅकने असे प्रतिपादिले की ज्ञानेंद्रियाधिष्ठित बोधना ( perception ) ही एक अभ्यासाने संस्कारित होणारी कला आहे, आणि तिची जोपासना अनुभव आणि संवय यांनी होते. अर्थात मानवाची प्रगती त्याचे शिक्षण आणि त्याची भोवतालची परिस्थिती यांवर अवलंबून असते. 'चिकित्से'कडे शैक्षणिक शस्त्र आणि सभोवतालच्या परिस्थितीकडे परिवर्तन या दृष्टींनी पाहणाऱ्या मार्क्सला काँडिलॅकचा भौतिकवाद फारच पसंत पडला. लॉकचा दुसरा अनुयायी हेल्वेशिअस. त्याच्या हाती भौतिकवाद खराखुरा फ्रेंच बनला. फ्रान्समधील त्यावेळच्या समाजस्थितीच्या संदर्भात त्याने भौतिकवादाचा पुरस्कार केला. त्याच्या मते, नीतिमत्तेची उभारणी आत्मप्रीती आणि स्वहित यांवर होत असते. मानवी बुद्धीच्या स्वाभाविक समतेला त्याने कौल लावला. मानवाची बुद्धी आणि समाजाची औद्योगिक वगैरे प्रगती यांची एकता त्याने पाहिली. मानवाचा स्वाभाविक चांगुलपणा आणि शिक्षणाची सर्वंकषता यांवर त्याचा भर होता. या साऱ्यांचा वेध त्याने भौतिक दृष्टीने घेतला. आपल्या भौतिकवादाची उभारणी त्याने काँडिलॅकच्या संवेदनात्मकतेवर केली होती. आता मानवाच्या बुद्धीची समता आणि त्याचा स्वाभाविक चांगुलपणा वगैरे गोष्टींची उकल निवळ भौतिक दृष्टीने करता येईल का, मानवाची बुद्धी खरोखरच नेहमी अपरिहार्यपणे सत्प्रवृत्त आणि समतावादी असते का, वगैरे प्रश्न मार्क्सने उपस्थित केलेच नाहीत. समाजवाद आणि साम्यवाद यांची तार्किक शक्यताच त्याने हेल्वेशिअसच्या भौतिकवादात पाहिली. मानवाच्या संवेदना, त्याचे ज्ञान यावर त्याच्या अनुभवविश्वाचे संस्कार होत असतील तर या अनुभवविश्वाचीच उभारणी अशी केली पाहिजे की मानवाला माणुसकीचा प्रत्यय येईल व त्याला स्वतःची माणूस म्हणून ओळख पटेल. माणसाच्या वैयक्तिक हितसंबंधांचा योग्य अर्थ लावला, म्हणजे त्यांची सांगड जर सार्वजनिक हितसंबंधाशी घातली, या दोघांची एकवाक्यता साधली, तर हे हितसंबंध नीतिमत्तेचा पाया बनू शकतील. माणूस जर त्याच्या सभोवतालाने बनत असेल तर या सभोवतालची उभारणी माणुसकीवर करणे हे सर्वश्रेष्ठ कर्तव्य ठरते. माणूस जर सामाजिक असेल तर तो आपले व्यक्तित्व समाजातच





विकसित करू शकेल. फ्रेंच भौतिकवादात मार्क्सला या सर्व सत्यांचा प्रत्यय आला. फ्रेंच भौतिकवादात त्याने समतेचा पुरस्कार करणारी सामाजिकता पाहिली.

पण मार्क्सची सामाजिकता कृतिनिष्ठ होती आणि त्याची कृतीची कल्पना क्रांतिवादी होती. याचा पुरावा त्याने त्याच वर्षी 'घाईघाईने खरडलेल्या' फॉयरबाखवरील सूत्रांत मिळतो. पहिल्या सूत्राची सुरवात अशी आहे की या सूत्रांत भौतिकवादाची सैद्धांतिक रेखाटणी असेल आणि ती मोठी मूलगामी असेल अशी आशा निर्माण होते. कारण मार्क्स येथे त्याच्या पूर्वीच्या भौतिकवादातील उणिवेवर बोट ठेवीत आहे. त्याचे म्हणणे असे की हा भौतिकवाद जगातील वस्तूकडे, वास्तवाकडे, या वास्तवाच्या संवेदनात्मक अनुभवाकडे, सदोष दृष्टीने पाहतो, त्रयस्थ दृष्टीने पाहतो. अभावात्मक, न्यूनात्मक दृष्टीने पाहतो. अप्रतिक्रियात्मक मननाने पाहतो. वस्तूची, वास्तवाची जाणीव ही एक संवेदनात्मक क्रियाशीलता आहे या दृष्टीने पाहत नाही. ज्ञातृगत दृष्टीने पाहत नाही. याच्या उलट वस्तूच्या जाणिवेची अशी क्रियाशील दखल आदर्शवाद्यांनी घेतली. अर्थात त्यांनी वास्तवाकडे अमूर्त दृष्टीने पाहिले; वास्तवाच्या जिवंत जाणिवेची त्यांनी तशी दखलच घेतली नाही. पण त्याची जाणीव क्रियाशील होती, गतिमान होती. यात 'ज्ञातृगतते'चा जो उल्लेख आहे, आदर्शवाद्यांचा जो उल्लेख आहे, आणि केव्हातरी कांटचा प्रभाव मार्क्सवर थोडाबहुत पडला होता हा जो चरित्रात्मक तपशील उपलब्ध आहे, त्यामुळे मला वाटले की कांटने अनुभव-संपादनाच्या कार्यात मानवाच्या क्रियाशील संकल्पनाबुद्धीचा जो प्रतिभाशाली विचार केला होता त्याचा आपल्या मनस्वी बुद्धीने मार्क्स पुर्नविचार करील. माझ्या मनात असाही विचार तरळून गेला की हेगेलच्या 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा'ची मांडणी, हा धागा पकडून, तो वास्तव विरुद्ध मानवाची क्रियाशील संज्ञा या दिशेने करील. मानव आणि निसर्ग याचे जे संबंध त्याने 'पॅरिस हस्तलिखितां'त सांगितले होते, निसर्गावर संस्कार करता करता मानव स्वतःवरही संस्कार करतो आणि निसर्ग–मानवसंबंधांना एक प्रगत स्वरूप प्राप्त होते अशा आशयाचे जे आकलन 'पॅरिस हस्तलिखिता'तील विवेचनाला अध्याहृत होते, त्यावरून मला असे वाटले की मार्क्स भौतिकवादाची एक नवी गतिशील, सर्जनशील मांडणी करील. पण मार्क्सकडून ही अपेक्षा करण्यात माझीच चूक होती. फॉयरबाखने भौतिकवादाच्या पायावर मानवाला आद्य प्रमेय कल्पून विचार करण्यास सुरवात केली, या मानवाचे रूपांतर सामाजिक मानवात करण्यासच मार्क्स उत्सुक होता आणि कृती, क्रियाशीलता, क्रांतिकारक क्रिया हे याचे साधन आहे याबद्दल त्याला शंका नव्हती. म्हणून या सूत्रात तो पुढे म्हणतो की, फॉयरबाखने मानवी संज्ञेला जाणवणाऱ्या वस्तुगत गोष्टी आणि मनोगत गोष्टी असा फरक जरूर केला, पण मानवी क्रियेकडे एक वस्तुगत क्रिया, वास्तवाशी भिडणारी क्रिया म्हणून तो पाहतच नाही. सैद्धांतिक दृष्टिकोण हाच खरा मानवी दृष्टिकोण असे तो मानतो आणि मानवाच्या क्रियाशील आविष्काराकडे त्या गलिच्छ–ज्युईश उपेक्षेने पाहतो. म्हणून त्याला मानवाच्या क्रियाशील वर्तनाचे– 'क्रांतिकारक' वर्तनाचे महत्त्वच कळत नाही. म्हणजे आता मार्क्स मानवाच्या बाह्य क्रियाशीलतेवरच केवळ अवलंबून राहत नाही तर क्रांतिकारक क्रियाशीलतेचा पुरस्कार करतो. म्हणजे या सूत्रातली मार्क्सची टीका आपल्याला गतिमान बोधनेकडे नेत नाही, तर क्रांतिकारक कृतिशीलतेकडे नेते. मानवाचे श्रम म्हणजे निसर्गावर संस्कार आणि त्यातून स्वतःवर संस्कार अशा नुसत्या तात्त्विक प्रतिपादनात मार्क्सला आता रस नाही. त्याला क्रांतीचे वेध लागले आहेत. मानव आपल्या कृत्यांनी स्वतःला बदलतोच, पण आता जगात क्रांतिकारक बदल घडवून आणण्यात मार्क्सला स्वारस्य वाटत आहे. आता नुसती कृती ( praxis ) नाही, तर क्रांतिकारक कृती. जगाचे नुसते बौद्धिक आकलन नाही तर क्रांतिकारक आकलन– म्हणजे परिवर्तन.

बौद्धिक आकलनाची वासलात मार्क्सने दुसऱ्या सूत्रात लावली आहे. तो म्हणतो की सत्यासत्याचा विवेक बुद्धीने करता येईल की नाही हा मुळी सैद्धांतिक प्रश्न नव्हेच. तो व्यावहारिक (practical) प्रश्न आहे. माणसाने प्रत्यक्ष कृतीने सत्य सिद्ध

करायला हवे, आणि सत्य म्हणजे काय तर विचारांची वास्तवता, शक्ती आणि ऐहिकता. क्रियेपासून अलग होऊन विचाराच्या वास्तव–अवास्तवाचा निर्णय लावण्याचा प्रयत्न हा शुद्ध पढिकपणा आहे.

मार्क्सने येथे एक जटिल प्रश्न चर्चेला घेतला आहे आणि त्याचा चुटकीसारखा निकाल लावला आहे. एखादे विधान वस्तुस्थितीशी जुळत असेल तर ते सत्य. पण प्रत्येक विधानाची वस्तुस्थितीशी सांगड आणि ती देखील लगेच घालता येते असे नाही. अशा वेळी विधानाचा विचार त्याच्या अंतर्गत आणि बहिर्गत तार्किकतेने, म्हणजे त्याच्या अंतर्गत तार्किक सुसंगतीने आणि इतर सिद्धांतांशी असलेल्या नात्याने करावा लागतो. पण मार्क्स म्हणतो की एखाद्या विधानाची सत्यासत्यता त्याचे तार्किक निष्कर्ष वस्तुस्थितीशी कितपत जुळतात हे पाहून ठरवावी. प्रो. सिड्ने हूक यांनी मार्क्सच्या या वैचारिक शोधाबद्दल मोठा गौरव केला आहे. पण मार्क्स यात नवीन काय सांगत आहे ते माझ्या नीटसे ध्यानात आले नाही. बेकनने सांगितलेल्या विगमनात्मक वैज्ञानिक पद्धतीत हेच सांगितलेले नसते काय ? आपण वस्तुस्थितीचे विश्लेषण, वर्गीकरण वगैरे करतो, त्याच्या आधारावर एक अभ्युपगम बसवितो, त्याचे निगमनपद्धतीने तार्किक निष्कर्ष काढतो आणि या तार्किक निष्कर्षांशी वस्तुस्थिती– व्यापक वस्तुस्थिती– जुळते की नाही हे पाहून अभ्युपगमाला सिद्धांताचे रूप देतो. यापेक्षा मार्क्स निराळे काय सांगतो आहे ?

पण सत्यासत्याच्या बौद्धिक आकलनापेक्षा क्रांतिकारक कृतीचाच विचार मार्क्सच्या डोक्यात घोळत होता याचा प्रत्यय तिसऱ्या सूत्रात येतो. या सूत्रात तो म्हणतो की परिस्थिती बदलण्याविषयीचा आणि शिक्षणासंबंधी जो सिद्धांत (जुन्या) भौतिकवादाने मांडला आहे. तो हे विसरतो की परिस्थिती माणसांनी बदलायची असते आणि (माणसे बदलणाऱ्या) शिक्षकांचेही शिक्षण करावे लागते. परिस्थितीतला बदल आणि त्याबरोबर येणारा माणसातला बदल ( किंवा आत्मपरिवर्तन ) यांच्या संयोगाचा अर्थ क्रांतिकारक कृतीनेच कळतो.

मार्क्सला असे म्हणायचे आहे की ( कॉंडिलॅक व हेल्वेशिअस म्हणतात त्याप्रमाणे ) मानवाचे जीवन आणि मन यांचे परिवर्तन जर परिस्थिती आणि शिक्षण यांतील परिवर्तनाने घडून यायचे असेल तर नुसते एवढे सांगून भागणार नाही, परिस्थिती आणि शिक्षण यांच्यातील बदलावर भर द्यायला हवा. पण कॉंडिलॅक– हेल्वेशिअस यांच्या भौतिकवादात हे अनुस्यूतच आहे. मग मार्क्स नवीन काय सांगत आहे ? तर तो क्रांतिकारक कृतीवर भर देत आहे. पुढल्या सूत्रात मार्क्स हीच गोष्ट फॉयरबॉखच्या परात्मतेच्या संदर्भाने सांगत आहे. फॉयरबाखने धार्मिक परात्मतेचा सिद्धांत मांडून धार्मिक जग आणि त्याचा आधार असलेले धर्मातीत ( ऐहिक ) जग यांतील फरक स्पष्ट केला, पण त्याचे धर्मातीत ( secular ) जग हवेतच राहते, कारण या जगातील अंतर्विरोधांची आणि विग्रहांची दखल तो घेत नाही. या अंतर्विरोधांचा आणि विग्रहांचा पुरा बोध करून घेऊन त्यांच्या विसर्जनांची क्रांतिकारक व्यवस्था करायला हवी.

जुना भौतिकवाद आणि आपला क्रांतिकारक भौतिकवाद यांतला फरक मार्क्सने फॉयरबाखच्या विचारसरणीच्या आणखी एका अंगाने पाचव्या सूत्रात मांडला आहे. फॉयरबाखला अमूर्त विचारांबद्दल असमाधान आहे, पण आदर्शवादातली ही उणीव भरून काढण्यासाठी तो कृतीकडे वळतो काय ? नाही. तो चिंतनाचीच आराधना करतो. संवेदनात्मक जाणीव ही क्रियाशील व्यावहारिक जाणीव हवी, तिच्या परिणतीसाठीच तिची मानवी कृतीशी युती घडवायला हवी याची त्याला कल्पनाच नाही.

पुढल्या दोन सूत्रांत फॉयरबाखच्या धार्मिक विचारांकडे पुनः वळून मार्क्स आपल्या क्रांतिवादी क्रियाशीलतेचा गाभाच विशद करतो. फॉयरबाख धार्मिक सत्त्वाचे विश्लेषण मानवी सत्त्वात (essence) करतो. पण मानवी सत्त्व ही काही एखादी अवकाशात वावरणारी अमूर्त चीज नसते. ते प्रत्येक व्यक्तीत वावरत असते. पण ते व्यक्तीपुरते मर्यादित नसते. अलिप्त नसते. खरे तर ते सामाजिक संबंधांचे रसायन असते, सामाजिक संबंधांनी त्याचे वास्तव तयार झालेले असते. या सामाजिक वास्तवाचे विश्लेषण फॉयरबाख करीतच नाही. म्हणून तो धर्माला इतिहासा-


अनुक्रमणिका

पासून अलग काढतो आणि धार्मिक भावनेला एक स्वायत्तता प्राप्त करून देतो. यातून त्याचा अलिप्त अमूर्त मानव निर्माण होतो. वस्तुस्थिती अशी आहे की धार्मिक भावना ही एक सामाजिक निर्मिती आहे, आणि हा अमूर्त मानव हा एका विशिष्ट समाजरचनेत निर्माण होतो. मार्क्सने धर्माला एकदा 'अफूची गोळी' म्हटले होते. मानव आपले दुःखदैन्य विसरण्यासाठी परमेश्वराला आणि धर्माला जन्माला घालतो असे जे फॉयरबाखने म्हटले त्याच्याशी हे जुळते, पण मार्क्स विचारील, मानवाचे हे दुःखदैन्य आले कोठून ? मानवाचे सत्त्व सामाजिक आहे या विधानात याचे उत्तर आहे. हे दुःखदैन्य सामाजिक संबंधांतूनच निर्माण झाले.

आठव्या सूत्रात मार्क्स पुनः कृतीकडे, क्रियाशीलतेकडे येतो. तो म्हणतो की सारे सामाजिक जीवन हे अंतिमतः मानवाच्या कृतिशीलतेशीच निबद्ध असते. मानवाच्या कृतिरूप जीवनाचे परिशीलन केले की अनेक गूढांचे रहस्य उकलते, आणि या गूढांतून निर्माण झालेल्या गूढवादाचे स्वरूप स्पष्ट होते. या गूढवादाची विवेकपूर्ण उकल मानवाची कृतिशीलता आणि तिचे आकलन यांनी होते. ही कशी होते हे मात्र मार्क्सने सांगितलेले नाही. ते एक गूढच राहते.

नवव्या सूत्रात मार्क्स सांगतो की कृतिनिरपेक्ष भौतिकवादाच्या आकलनाची मजल निरनिराळ्या व्यक्ती आणि त्यांच्या अहंभावावर पोसलेला समाज ( civil society ) यांच्या पलीकडे जात नाही. याच्या उलट दहाव्या सूत्रात तो सांगतो की नव्या भौतिकवादाचा दृष्टिकोन मानवी समाज आणि सामाजिक मानव असा आहे. येथे 'सिव्हिल सोसायटी'चा जो उल्लेख आहे त्यावरून 'मानवी समाज आणि सामाजिक मानव' या शब्दप्रयोगांनी मार्क्सला 'मानवतावादी समाज आणि समाजवादी मानव' अभिप्रेत असावा असे वाटते. 'सिव्हिल सोसायटी' या संकल्पनेचा वापर हेगलने केलेला आहे आणि या संकल्पनेवर मार्क्सने टीका केलेली आहे. 'सिव्हिल सोसायटी' म्हणजे स्वतःच्या हितसंबंधात मश्गूल असलेल्या व्यक्तींचा समाज. अशा समाजातली व्यक्ती म्हणजे काही गरजांचा गड्डा. या गरजा भागविण्यासाठी इतर व्यक्तीचा अगर आख्ख्या समाजाचा बळी देण्याचा तिची मनोमन तयारी असते. ही व्यक्ती मनाने आत्मनिष्ठ असते, पण प्रत्यक्षात ती समाजाची बंदिवान बनते. तिचा अहंभाव ही एक औषधी गुटिका, अफूची गोळी, असते. यातून निर्माण होणारे स्वातंत्र्य फसवे असते. स्वतःपलीकडे विचार न करणारी ही व्यक्ती परिस्थितीची शिकार बनते, आणि तिची स्वाभाविक क्रियाशीलता संपुष्टात येते. अशा समाजरचनेत तो कृतिनिरपेक्ष भौतिकवाद निर्माण होणारच. व्यक्तीच्या अहम्बद्दल मार्क्सला जो एक अविश्वास, नव्हे अप्रीती आहे ती या टीकेत व्यक्त होते. मानव हा एक सामाजिक प्राणी आहे, त्याला जगण्यासाठीच इतरांशी क्रियाशील सहकार्य करावे लागते—मानवी स्वभावाच्या या बाजूवर मार्क्सचा भर होता. पण उत्क्रांतिवादाच्या दृष्टीने मानवाला जगण्यासाठी एक धडपड करावी लागणार आणि त्यासाठी त्याचा अहंभाव त्याला उपयोगी पडणार हे मार्क्सने ध्यानात घेतले नाही. व्यक्तीच्या कृतिशीलतेलाही हा अहंभाव उपयोगी पडतो याचीही दखल त्याने घेतली नाही. त्याला जग बदलण्याची निकड लागली होती. म्हणून त्याने अखेरच्या सूत्रात स्पष्ट म्हटले आहे की आजवर 'तत्त्वज्ञांनी जगाचा फक्त अर्थ लावला, पण आता जग बदलण्याची वेळ आली आहे.'

मार्क्सच्या या वाक्याचा अर्थ काय करायचा ? त्याला सारे तत्त्वज्ञान खुंटीला अडकवून ठेवायचे आहे काय ? तसे असेल तर तो तत्त्वज्ञानाचे कार्यच दृष्टीआड करीत आहे असे म्हणायला हवे. जगाचा आणि जीवनाचा अर्थ लावणे हे तत्त्वज्ञानाचे कार्य आहे. ( आणि स्वतः मार्क्स हेच करीत होता. ) मानवाची जी तीन मूलभूत नाती आहेत— निसर्गाशी नाते, इतरांशी नाते आणि स्वतःशी नाते अशी जी तीन नाती आहेत ती स्पष्ट करणे, त्यांचे परस्परसंबंध स्पष्ट करणे हे तत्त्वज्ञाचे कार्यच आहे. हे कार्य व्यवस्थित पार पाडायचे असेल तर या तीन संबंधांचा आणि त्यांत अनुस्यूत असलेल्या संकल्पनांचा निर्विकार अभ्यास त्याने करायलाच हवा. यांपैकी एकाही नात्यात तो स्वतः विकारवश वृत्तीने अडकला तर त्याचे कार्य बिघडेल. मार्क्सला हे पटले असते तरी जमले नसते. त्याचा जोर कृतीवर होता. आणि कृतीच्या गाड्याला भावनांचे इंधन आवश्यकच असते. आणि विचारा-

अनुक्रमणिका

कडे तो एक भौतिक शक्ती म्हणून पहातो. म्हणून तत्त्वज्ञानाचे विसर्जन त्याला अभिप्रेत असेल असे वाटत नाही. सिद्धांत आणि कृती यांची युतीच त्याला अभिप्रेत होती.

येथेही त्याने हेगलला बरोबर उलटा केला. हेगलने तत्त्वज्ञानाला सर्वश्रेष्ठपदी नेऊन ठेवले, कारण तत्त्वज्ञानाला (म्हणजे हेगलच्या तत्त्वज्ञानाला!) चैतन्याचे संपूर्ण आकलन झालेले असते. उलट मार्क्सने कृतिशून्य तत्त्वज्ञानाला वांझ ठरविले. तत्त्वज्ञानाचे कार्य हे जीवनाचे कृतिनिष्ठ कार्य ठरले. जीवनाचे संकेत, जीवनाची पद्धती ही तत्त्वज्ञानाची पद्धती ठरली. जगाचे परिवर्तन हे तत्त्वज्ञानाचे कार्य ठरले. जगाचे परिवर्तन म्हणजे जगातील अंतर्विरोधाची आराधना करून साधलेले क्रांतिकारक परिवर्तन. चिंतनात्मक भौतिकवादाच्या विचाराने सुरू झालेल्या या सूत्रांची परिणती अंतर्विरोधात्मक भौतिकवादाच्या पुरस्कारात झाली. हा भौतिकवाद जगाचे नुसते अर्थ चिवडीत बसत नाही; जगाच्या क्रांतिकारक परिवर्तनाशी हस्तांदोलन करतो.

मार्क्सने आपल्या तत्त्वज्ञानात्मक लेखनात या अंतर्विरोधात्मक भौतिकवादाचा (dialectical materialism चा) फारसा ऊहापोह केलेला नाही. पण कॅपिटल-खंड १ च्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत या अंतर्विरोधाचा ठसठशीत उल्लेख आहे. सेंट पीटर्सबर्गच्या (आजच्या लेनिनग्राडच्या) 'द युरोपीअन मेसेंजर' पत्राने, मार्क्सच्या या ग्रंथराजाचे परीक्षण करताना त्याच्या या पद्धतीवरच विशेष भाष्य केले. त्यातला जो उतारा मार्क्सने या प्रस्तावनेत संमतिदर्शक रीतीने उद्‌धृत केला आहे त्यात मार्क्सचा या अंतर्विरोधात्मक पद्धतीचे उत्तम दर्शन होते. मार्क्सच्या 'द क्रिटीक ऑव्ह पोलिटिकल इकॉनॉमी'च्या प्रस्तावनेतील, ऐतिहासिक भौतिकवादाचा सिद्धांत गुटिकारूपाने मांडणारा उतारा उद्‌धृत करून 'द युरोपीअन मेसेंजर'चा लेखक म्हणतो, "आपण ज्या परिस्थितीचा शोध घेत आहोत तिचा नियम शोधून काढणे ही गोष्ट मार्क्सला फार महत्त्वाची वाटते... या परिस्थितीच्या परिवर्तनाचा, विकसनाचा, म्हणजे तिच्या एका अवस्थेतून दुसऱ्या अवस्थेत संक्रमण होण्याचा, आंतर्संबंधाच्या एका शृंखलेचे दुसऱ्या शृंखलेत परिवर्तन होण्याचा नियम निश्चित करणे हे त्याला अधिक महत्त्वाचे वाटते. एकदा हा नियम निघाला की त्याचे सामाजिक जीवनावर जे दृश्य परिणाम होतात त्यांचा तपशीलवार शोध तो घेतो. सामाजिक परिस्थितीच्या निश्चित अवस्थांचा अनुक्रम कसा अपरिहार्य आहे हे सक्त शास्त्रीय संशोधनाने दाखविण्याची मार्क्स विशेष काळजी घेतो ... त्याचबरोबर विद्यमान अवस्था कशी अपरिहार्य होती, आणि लोकांना त्याची जाणीव असो व नसो, दुसऱ्या एका अवस्थेत तिचे संक्रमण कसे अपरिहार्य आहे हे दाखविण्यावर त्याचा कटाक्षाने भर असतो... .एखादी कल्पना नव्हे तर वस्तुगत परिस्थिती हेच या शोधाचे आद्य प्रमेय असले पाहिजे. एखाद्या वास्तव घटनेची तुलना आणि समक्षता एखाद्या कल्पनेशी नव्हे तर दुसऱ्या एखाद्या वास्तव घटनेशी करण्यावर या संशोधनाचे मुख्य लक्ष असेल. उत्पादनसाधनांच्या कमजास्त विकासाबरोबर सामाजिक परिस्थिती आणि तिचे नियम सुद्धा बदलत असतात." (The one thing which is of moment to Marx is to find the law of the phenomena with whose investigation he is concerned. Of still greater moment to him is the law of their variation, of their development, i. e. of their transition of one form into other, from one series of connections into a different one. This law once discovered, he investigates in detail the effects in which it manifests itself in social life. Marx only troubles himself about one thing : to show by rigid scientific investigation, the necessity of successive determinate orders of social conditions...... (to prove), at the same time, both necessity of the present order of things and the necessity of another order into which it must necessarily pass over...... whether men are

conscious of it or not...... Not the idea, but the material phenomenon alone can serve as its starting point. Such an enquiry will confine itself to the confrontation and comparison of a fact, not with ideas but with another fact... With the varying degree of development of productive power, social conditions and the laws governing them vary too.) हे समीक्षण संक्षेपाने उद्‌धृत करून ( मी त्याचा अधिकच संक्षेप केला आहे) मार्क्स म्हणतो, "माझी अंतर्विरोधात्मक पद्धती हेगलच्या पद्धतीपेक्षा नुसतीच वेगळी नाही तर ती सरळ उलटी आहे. हेगलच्या मते, मानवी मेंदूची प्राण–प्रक्रिया म्हणजे विचाराची प्रक्रिया– जिला सत्तत्त्व असे नाव देऊन तो तिला स्वतंत्र अस्तित्व बहाल करतो ती प्रक्रिया– वास्तव जगाची खरी निर्माती असते आणि खरे वास्तव जग हा या सत्तत्त्वाचा नुसता बाह्य दृश्यरूप आविष्कार असतो. माझी भूमिका अगदी उलटी आहे. आदर्श ( सतत्त्वरूप आदर्श ) हे दुसरेतिसरे काही नसून ते, मानवी मनाने प्रतिबिंबित करून विचारांत रूपांतर केलेले भौतिक जगच असते... हेगलचे अंतर्विरोधात्मक तत्त्व डोक्यावर उभे आहे, ते पायावर सरळ उभे करायला हवे– तरच त्या गूढ करवंटीतले विवेकाचे खोबरे हाती लागेल." (My dialectic method is not only different from the Hegelian but is its direct opposite. To Hegel, the life-process of the human brain, i.e. the process of thinking, which, under the name of idea,' he even transforms into an independent subject, is the demiurgos of the real world, and the real world is only the external, phenomenal form of 'the idea'. With me, on the contrary, the ideal is nothing else but the material world reflected by the human mind, and translated into forms of thought. With him (Hegel) it (the dialectic) is standing on its head. It must be turned right side up again, if you would discover the rational kernel within the mystical shell.

मार्क्स हेगलच्या अंतर्विरोधात्मक तत्त्वाचा असा आत्मीय उल्लेख तर करतोच, पण कॅपिटल-१ ग्रंथात त्याच्या दोन महत्त्वाच्या नियमांचा सोदाहरण उल्लेख करतो. मध्ययुगात उत्पादनासाठी कमीत कमी पैसा जितका खर्च करावा लागतो त्याच्या किती तरी अधिक पैसा खर्च केला तर तो पैसेवाला भांडवलवाला बनतो असे सांगून मार्क्स म्हणतो, विज्ञानाप्रमाणेच येथे केवळ सांख्यिक फरक एका प्रमाणाबाहेर वाढला कीं त्याचे रूपांतर गुणात्मक फरकात होते या हेगलच्या नियमाचा प्रत्यय येतो. नंतर 'भांडवली संचयाची ऐतिहासिक प्रवृत्ती' या प्रकरणात, तो नकरणाचे नकरण (the negation of the negation) या हेगलप्रणीत अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वाच्या सर्वात महत्त्वाच्या नियमाचा उल्लेख करतो. भांडवलशाहीच्या विकासाला अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वाचे नियम लावताना मार्क्स निसर्ग–विज्ञानाचा ( natural science चा ) उल्लेख करतो हे लक्षात ठेवले पाहिजे. त्याने स्वतः निसर्गातील अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वाचा परामर्श घेतला नाही, पण असा परामर्श घेणारे आपले 'ॲण्टी–ड्युहरिंग' पुस्तक एंगल्सने मार्क्सला वाचून दाखविले होते, इतकेच नव्हे तर त्यातले एक प्रकरण खुद्द मार्क्सने लिहिले होते. एंगल्सचे Dialectic and Nature हे पुस्तक फार नंतर सोव्हिएट रशियामध्ये १९२५ साली प्रसिद्ध झाले. या पुस्तकात अनेक फुटकळ टीपा व स्फुटे आणि लेख एकत्रित करण्यात आलेले आहेत, त्यांतले काही मार्क्सच्या नजरेखालून गेले नसतील असे नव्हे. मार्क्सची तत्त्वज्ञानीय प्रतिभा एंगल्सपाशी नव्हती, आणि त्या विषयावर मार्क्सने स्वतः लिहायला घेतले असते तर त्याचे स्वरूप फार निराळे झाले असते, पण आज एंगल्स लिहितो तेच अधिकृत मानून विचार करायला हवा.

अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वाचा– dialectics चा– पुरस्कार करताना एंगल्सने दोन सामान्य सत्यांचा

उल्लेख केला आहे. पहिले सत्य असे की हे जग, हे विश्व, परस्परसंबद्ध आहे. म्हणजे या जगातील प्रत्येक गोष्ट प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष रीतीने एकमेकींशी बांधलेली आहे. कोणतीही गोष्ट इतर गोष्टींपासून अलिप्त राहू शकत नाही. प्रत्येक गोष्टीचा इतर गोष्टीवर कमीअधिक प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष परिणाम होत असतो. दुसरी गोष्ट अशी की हे जग, हे विश्व, सारखे बदलत असते. सतत बदलत असते. या जगातली प्रत्येक गोष्ट अखंड परिवर्तनाच्या फेऱ्यात अडकलेली आहे. कोणतीही गोष्ट केव्हाही स्थिर नसते. ती गतिमान असते. या दोन आवश्यक सत्यांची परस्पर गाठ घालून दिली की त्यातून जगातील गोष्टींचे परस्परसंबंधही बदलत असतात असा निष्कर्ष निघतो. आता दोन गोष्टी सारख्याच बदलत असल्या तर त्यांच्यातील संबंधात बदल पडण्याचे कारण नाही. पण जगातील अगणित गोष्टी साऱ्या सारख्याच वेगाने आणि रीतीने बदलत असतील असे समजण्याचे कारण नाही. एकाच सूर्यप्रकाशाने सर्व वस्तूच सारख्याच अगर सारख्या वेगाने तापतात असा आपला अनुभव नाही. तेव्हा विश्वातील विविध घटकांचे परस्परसंबंधही अखंड बदलत असतात असा निष्कर्ष काढणे भाग आहे.

एखादी गोष्ट बदलते म्हणजे काय होते ? हेगलने हे असे सांगितले आहेः एक अवस्था ( thesis ) असते. ती बदलून तिची प्रति–अवस्था ( antithesis ) निर्माण होते आता या दोनही अवस्था एकमेकांना जोडलेल्या असल्यामुळे त्यांचा दोघाचाही परस्परांवर परिणाम घडतो, दोनही अवस्थांचें नकरण (negation) घडते, आणि त्यातून तिसरीच एक अवस्था, संयोगावस्था (synthesis) निर्माण होते. या तीन अवस्थांना हेगल ( आणि त्याच्या पावलावर पाऊल टाकून मार्क्स–एंगल्स ) थिसिस –अँटीथिसिस–सिंथिसिस (thesis–antithesis–synthesis : अवस्था–प्रत्यावस्था–संयोगावस्था ) असे म्हणतात. यांची प्रतिकात्मक गणिती मांडणी अशी करता येईल : 'अ' चा 'प्रति-अ' बनतो, व या दोघांच्या संयोगातून 'सं-अ' निर्माण होतो. येथे लक्षात ठेवायची गोष्ट अशी की हा बदल वर्तुळाकार नसतो संयोगावस्था म्हणजे पहिल्या अवस्थेची पुनरावृत्ती नसते. 'अ' आणि 'सं-अ' एक नव्हत. हा बदल वर्तुळाकार नसतो तर मळसूत्राकार ( spiral ) असतो. जग सारखे बदलत असते, ते नवनव्या अवस्थेप्रत जात असते. त्यात निवळ पुनरावृत्ती नसते. एका नव्या वरच्या अवस्थेचा आविष्कार असतो.

हा बदल विश्वातील प्रत्येक गोष्टीत घडत असतो. जगातील यच्चयावत गोष्ट बदलत असते. प्रत्येक अवस्था, प्रतिअवस्थेतून संयोगावस्थेकडे जात असते. परिवर्तनाचा हा क्रम जसा निसर्गाला लागू आहे, तसा मानवाला लागू आहे. मानवाला लागू आहे याचा अर्थ मानवी समाजाला लागू आहे, आणि सभोवतालच्या गोष्टींची प्रतिबिंबे उमटविण्याचे कार्य करीत असलेल्या मानवी संज्ञेलाही लागू आहे. निसर्ग, समाज आणि विचार, या तीनही गोष्टी हेगलने सांगितलेल्या अंतर्विरोधात्मक परिवर्तनाला बांधलेल्या आहेत. मानवाचे जे तीन महत्त्वाचे संबंध आहेत, म्हणजे निसर्गाशी संबंध आहे, समाजाशी संबंध आहे, आणि स्वतःशी संबंध आहे, हे तीन संबंध या परिवर्तनाच्या पाशात गुंतलेले आहेत. सर्व गोष्टी या सर्वंकष परिवर्तनात अडकलेल्या आहेत. सारे काही सर्वत्र सर्वकाली बदलत आहे. हे अखंड परिवर्तन हेच एक सार्वत्रिक सार्वकालिक सत्य आहे.

या सत्याशी मुकाबला कसा करायचा हा प्रश्न आहे. आपल्याला जगायचे असेल आणि यशस्वी रीतीने जगायचे असेल ( आणि जगा असा निसर्गाचा आपल्याला आवश्यक असा आदेशच आहे ) तर या परिवर्तनशील जगाशी वागायला हवे. म्हणजे ते जाणायला हवे. त्याचे ज्ञान मिळवायला हवे. आणि त्याच्याशी अर्थपूर्ण संपर्क जोडायला हवा. हे करायचे कसे?

आपण जगाशी कसे वागतो ? आपण सहवासात जन्मतो, सहवासात वाढतो, सहवासात जगतो. आपल्या ज्या प्राथमिक गरजा आहेत त्या भागविण्यासाठी आपल्याला इतरांशी संपर्क साधावा लागतो. असा संपर्क साधीत, सभोवतालच्या गोष्टींवर व व्यक्तीवर काही परिणाम करीत, काही संस्कार करीत आपण जगतो, व त्यांनी केलेले आघात व संस्कार झेलीत आपण वावरतो. हे सारे आपण भाषेच्या साहाय्याने करतो. आपण भाषा वापरताना

अनुक्रमणिका

विधाने करतो, उद्गार काढतो, आदेश देतो-घेतो. आपली भाषा विधानात्मक, आदेशात्मक, उद्गार-वाचक असते. पण या साऱ्याचा पाया वैयक्तिक असतो. आपण आपल्या स्वतःच्या ज्ञानेंद्रियांनी आणि बुद्धीने आलेल्या अनुभवाच्या जोरावर हे सारे करतो. हा अनुभव वैयक्तिक असतो. या वैयक्तिक अनुभवाची देवघेव करून आपण हे सारे करीत असतो. या साऱ्या सामाजिक संपर्काचा पाया वैयक्तिक अनुभवाची देवघेव हा असतो. या देवघेवीशिवाय हा सामाजिक संपर्क, आपला सामाजिक सहकार, शक्य नाही. ही देवघेव आपण भाषेच्या साहाय्याने करतो. भाषा सामाजिक असते, ती आपण लहान-पणापासून शिकलेली असते. म्हणजे भाषा सामा-जिक तर अनुभव वैयक्तिक असा हा पेचप्रसंग असतो.

हा पेचप्रसंग आपण कसा सोडवितो ? तो सोड-विण्याचे साधन कोणते ? संकल्पना हे ते साधन असते. संकल्पना ही वैयक्तिक नसते. व्यक्तीपुरती मर्यादित नसते. ती सामुदायिक असते. दोन किंवा अधिक व्यक्तींच्या अनुभवांना व्यापू शकेल अशी ती असते. आपण आंबा म्हटले की आपल्याखेरीज इतरांना आपण कशाबद्दल बोलत आहोत हे समजते. आता प्रत्येकाची आंब्याची चव वेगळी असते. आंब्याचा इतर अनुभवही वैयक्तिक असतो, आणि तरी आंब्याच्या आपल्या प्रत्येकाच्या अनुभवांची देवघेव आपण करू शकतो, कारण प्रत्येक अनुभवात काही विवक्षित, व्यक्तिविशिष्ट असते तर काही सामान्य असते, आणि संकल्पना या सामान्याचा वेध घेऊ शकते. भाषा संकल्पनांवर आधारलेली असते. संकल्पनांच्या साहाय्याने आपण विधाने करतो. आदे-शात्मक, उद्गारात्मक भाषेचीही विधाने बनवितो. आणि संकल्पनात्मक भाषेच्या जोरावर, विधानांच्या जोरावर, आपण आपल्या अनुभवाची देवघेव करतो. ही पूर्णपणे होत नाही. संकल्पनात्मक भाषेच्या साहाय्याने अनुभवाच्या अगदी वैयक्तिक अशा अंशाची देवघेव होऊ शकत नाही. स्थूल सामान्य अंशाची देवघेव तेवढी होते, आणि तेवढ्याने भागते, तेवढ्याने आपल्या सामाजिक जीवनाची सर्व-साधारणपणे पुरेशी अशी उभारणी होऊ शकते. अनुभवाचा वैयक्तिक अंश गळून पडतो, पण त्यानें फारसे बिघडत नाही.

पण भाषेला जसे एक भाषिक व्याकरण असते तसे तार्किक व्याकरण असते, आणि या व्याकरणाचे पालन झाले नाही तर अनुभवाच्या देवघेवीत अन-वस्था प्रसंग ओढवेल. उदाहरणार्थ, 'हे टेबल आहे' या विधानाचा 'हे टेबल नाही' असाही जर अर्थ झाला तर टेबलासंबंधी काही व्यवहारच करता येणार नाही. 'हे टेबल आहे' आणि 'हे टेबल नाही' या दोनही विधानांचा अर्थ स्पष्ट आहे आणि या अर्थाचे संक्रमण वक्त्याकडून श्रोत्यापर्यंत स्वच्छ होते. म्हणजे संकल्पनांनी आपले कार्य केले, भाषिक व्याकरणही पाळले गेले, पण 'हे टेबल आहे की नाही' याचा निर्णय लागतच नाही. म्हणजे अनुभवाचे संक्रमण झालेच नाही. याचाच अर्थ या संक्रमणाला भाषेप्रमाणे तर्कशास्त्राचीही गरज असते. या तर्कशास्त्राची उभारणी तीन मुख्य नियमांवर झाली आहे : पहिला नियम म्हणजे, ते तेच आहे (अ म्हणजे अ); दुसरा नियम, ते ते आहे किंवा त्याखेरीज दुसरे काही आहे ( अ आहे किंवा अन्-अ आहे ); तिसरा नियम ते एकाच वेळी ते व तदितर असू शकत नाही (अ एकाच वेळी अ आणि अन्-अ असू शकत नाही ) (या नियमांना अनुक्रमे एकत्वाचा, वर्जितमध्यमाचा आणि व्याघा-ताचा नियम म्हणतात. ) या नियमांवरून ध्यानात येईल की तर्कशास्त्राचे नियम हे स्थिरतेचे नियम आहेत. ते अस्थिर गोष्टींना लागू पडत नाहीत. चलत् गोष्टींशी त्यांना काही कर्तव्य नाही.

आणि हे बरोबर आहे, कारण तर्कशास्त्र हे अस्तित्वात असणाऱ्या अगर असू शकणाऱ्या गोष्टीचे शास्त्र नाही तर ते विधानांचे शास्त्र आहे. आणि विधाने स्थिर असायला हवीत म्हणजे त्यांचा अर्थ स्थिर, निश्चित, अपरिवर्तनीय असायला हवा. बोलता बोलता त्याचा अर्थ बदलला तर 'बोलण्यात बोलणे नाही' अशी परिस्थिती होईल आणि अनुभवांच्या देवघेवीचे कार्य अशक्य होईल. पण जी देवघेव बदलणाऱ्या वस्तुस्थितीची दखल घेत नाही; जी विधाने केली जात असताना ज्या वस्तुस्थिती-बद्दल ती असतात ती वस्तुस्थितीच बदलते; जे तर्कशास्त्र, बदलणाऱ्या वस्तुस्थितीपासून असे विभक्त

राहते–ती देवघेव, ती विधाने, ते तर्कशास्त्र यांचा उपयोग काय ?

याला उत्तर असे की आजवर याच देवघेवीने, याच प्रकारच्या विधानांनी, त्यांवर आधारलेल्या तर्कशास्त्राने माणसाचा कारभार चाललेला आहे. हेरॅक्लिटस म्हणाला होता की, तुम्ही एकाच नदीत दोनदा स्नान करू शकत नाही, कारण नदीचे पाणी सारखे वाहत असते. पण ही परिस्थिती आपले स्नान बंद पाडू शकत नाही. आज ज्या नदीत स्नान केले तिच्यातच उद्या आपण स्नान करू शकतो, आणि उद्यांचे स्नान आजच्यापेक्षा फार वेगळे असण्याचा संभव नाही. माणूस सारखा बदलत असतो, कलकत्याहून मुंबईला आलेली व्यक्ती मध्यंतरीच्या काळात बदललेली असते, पण आपण तीच व्यक्ती म्हणून तिला ओळखतो. निसर्गाच्या व्यापारात आणि माणसाच्या व्यवहारात अशा प्रकारची चलाऊ पुनरावृत्ती आढळते आणि म्हणून माणसाचा व्यवहार एकंदरीने ठीक चालतो. वैज्ञानिक प्रयोग तर अशा नैसर्गिक अगर कृत्रिम पुनरावृत्तीने चालतात. तेवढ्यापुरती आपली स्थिर संकल्पनावर आणि तार्किक व्याकरणावर आधारलेली भाषा पुरी पडते. तर्कशास्त्राचे तीन नियम आपले कार्य एकंदरीने उपयुक्त रीतीने पार पाडतात. हे तीन नियम बदलत्या वस्तुस्थितीचा अचूक वेध घेऊ शकत नाहीत हे खरेच आहे. निसर्ग, समाज आणि संज्ञा यांचे परिवर्तनशील सत्य ते पकडू शकत नाहीत ही गोष्ट निर्विवादच आहे. पण याने माणसाच्या जीवनाचा गाडा अडून राहिलेला नाही. तो अनेकदा थांबतो, घोटाळतो, पण एकंदरीने प्रवास सुरू ठेवतो.

पण तर्कशास्त्राचा असा विचार हेगल, मार्क्स-एंगल्स करीत नाहीत. तर्कशास्त्राचे नियम ते निसर्गाला, समाजाला, संज्ञेला लावतात, आणि त्यांच्या परिवर्तनशीलतेपुढे ते कसे अगतिक आहेत हे दाखवून देतात. पण असे करताना ते तर्कशास्त्राचे स्वरूपच नजरेआड करतात. तर्कशास्त्र परिवर्तनशील वस्तुस्थितीचा असा सरळ वेध घेऊ पाहतच नाही. तसा त्याचा दावाच नाही. 'अ म्हणजे अ, अन्–अ नाही' असे जेव्हा तर्कशास्त्र म्हणते तेव्हा ते प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीबद्दल बोलत नाही, विधानातील वस्तुस्थितीबद्दल बोलते, आणि विधाने संकल्पनांवर आधारलेली असतात, आणि संकल्पना स्थिर असतात. स्थिर संकल्पनांच्या साहाय्याने विचार करण्याची आपल्या मेंदूची प्रकृतीच आहे. वैयक्तिक अनुभव आणि अनुभवांचे सामाजिक अभिसरण यातील विसंवादाला प्रतिसाद देऊन व्यवहार पार पाडण्याची मेंदूला गरज भासत असल्यामुळे मेंदूला तसे वळणच लागलेले आहे. हेगल, मार्क्स आणि एंगल्स यांचे मेंदू असेच चालत असत. त्यांनी गतिमान वास्तवाचा आणि त्यांचा वेध घेणाऱ्या 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा'चा कितीही पुकारा केला तरी त्याची मांडणी करताना परंपरागत तर्कशास्त्राचा अवलंब केला. त्यांचा इलाजच नव्हता, कारण मानवी मेंदूची तशी धारणाच आहे. ही धारणा धुडकावून त्यांनी बदलत्या विधानांचा अवलंब केला असता तर त्यांच्या लिखाणाचा अर्थच लावणे मुष्कील ठरले असते.

तर्कशास्त्राबद्दल चुकीची कल्पना एवढी एकच चूक या मंडळींनी केलेली नाही. एंगल्सने व्याघाताची– contradictionची– योजना निसर्गाच्या ठिकाणी केली. आता निसर्ग परंपरागत तर्कशास्त्र अगर त्याचा नकार यांची दखल घेत जन्माला आला असे वाटत नाही. व्याघाताची संकल्पना ही तर्कशास्त्राची संकल्पना आहे, आणि तिची प्रतिस्थापना निसर्गाच्या ठिकाणी करणे यात काही तरी घोटाळा आहे असे मला वाटते.

पण एवढेच नाही. या 'व्याघाता'चा हेगल–मार्क्स– एंगल्स यांनी लावलेला अर्थही निराधार आहे. विश्व, निसर्ग, समाज यात अखंड बदल होत असतो, पण म्हणून त्यात संघर्ष निर्माण होत असतो याला आधार काय ? हेगल 'थिसिस'– 'अँटी-थिसिस'– आणि 'सिंथिसिस' अशी शब्दयोजना करतो, पण यात 'अँटी' या शब्दप्रयोगाला आधार काय ? अ बदलत आहे, म्हणून अ म्हणजे अ आणि त्याचबरोबर अन्–अ, हे आपण मान्य करू; पण अन्–अ म्हणजे 'अति–अ' (अँटी–अ) असे कसे सिद्ध होते ? अ आणि अन्–अ यांमध्ये आंतर–संबंध आहे हे आपण मान्य करू, पण हा संबंध संघर्षाचाच असेल असे मानण्यास आधार काय ? हा संबंध संघर्षाचा असेल अगर सहकार्याचाही असेल. ते त्या त्या परिस्थितीचे निरीक्षण करून ठरविले पाहिजे. कदाचित

काही वेळा हा संबंध संघर्षाचा असेल तर काही वेळा सहकार्याचा असेल. कामगार वर्ग हा भांडवल-वाल्यांचा विरोधकच असेल असे समजण्याचे कारण काय ? कारखान्याला आग लागली तर मालका-इतकेच कामगारांना वाईट वाटण्याचा संभव आहे— कारण या आगीने मालकाच्या संपत्तीची खाक होते आणि कामगारांच्या नशिबी बेकारी येते. काम-गाराच्या उत्पादनातले उर्वरित मूल्य ( surplus value ) भांडवलवाला हडप करतो म्हणून काम-गार संतप्त होतो, पण पगारात वाढ किंवा भरम-साठ बोनस यांमुळे होणारी किंमतवाढ समाजाच्या माथी मारण्यास मालक आणि कामगार एकत्रच येतात. जेथे नुसता फरक आहे तेथे विरोध कल्पून हेगल–एंगल्सनी परिवर्तनाचा केवळ एकांगी अर्थ लावला आहे. क्रोचे'नी ही टीका हेगलवर केली होती, आणि तिला उत्तर मिळालेले नाही.

हा महत्त्वाचा फरक ध्यानात न धरल्यामुळे अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वाचे एंगल्सने सांगितलेले नियम घोटाळ्यात सापडलेले आहेत. हे नियम सांगताना एंगल्सने जी उदाहरणे दिली आहेत त्यांतली वास्तव-शास्त्रा- ( physics) विषयीच्या उदाहरणांचा मी येथे विचार करणार नाही आहे, कारण मला तो नीटसा करता येणार नाही. 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा'चा वास्तवशास्त्रीय दृष्टीने विचार करणारे एंगल्सचे Dialectic and Nature नावाचे एक स्वतंत्र पुस्तकच आहे, त्याच्यावरचा एका महान् वैज्ञानिकाचा अभिप्राय तेवढा उद्धृत करतो. जर्मन समाजवादी नेता बर्नस्टाइन याने या पुस्तकाचे हस्तलिखित आइन्स्टाइनना दाखविले. आइन्स्टाइननी ते वाचून अभिप्राय व्यक्त केला तो असा : "वास्तवशास्त्राच्या इतिहासाच्या दृष्टीने म्हणा अगर आजच्या वास्तवशास्त्राच्या दृष्टिकोनाने म्हणा खास अवधान द्यावे असा त्याचा मजकूर नाही." (Its content is not of any special interest either from the standpoint of contemporary physics or of the history of physics. " )

एंगल्सने 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा'चे तीन नियम सांगितले आहेत :

नियम पहिला : विरोधीयांची युती ( unity of opposites), unity ( युती ) या शब्दाऐवजी identity (एकात्मता ) किंवा interpenetration (परस्परप्रवेश) असेही शब्द वापरण्यात येतात. आता 'अ' बदलत असताना 'अ' आणि 'अन्-अ' यांचा संघर्ष झालाच पाहिजे असे नाही हे आपण पाहिले. अशा परिस्थितीत opposite (विरोधीय) हाच शब्द चुकला. 'अ' च्या दोन अवस्था अगर क्षण असे काही तरी म्हणायला हवे होते. एकाच गोष्टीच्या दोन अवस्था (aspects) किंवा क्षण (moments) असल्यामुळे त्यांची एकात्मता, परस्परप्रवेश अगर युती होऊ शकेल एवढे मान्य करायला हरकत नाही. 'अ' आणि 'अ' चे क्षण-दोनही गतिमान असल्यामुळे त्यांच्या युतीकडे वगैरे गतिमान दृष्टीनें पाहावे लागेल. त्यामुळे एंगल्सने या नियमांची जी उदाहरणे दिली आहेत, त्यांची स्थिर संकल्पनांवर आधारलेली उदाहरणे नीटशी देता येणारच नाहीत. तरी एंगल्सनी ती दिली आहेत, तेव्हा त्यांचा विचार तशीच तडजोड स्वीकारून करायला हवा.

एंगल्सचे पहिले उदाहरण गतीचे (motionचे) आहे. तो म्हणतोः 'गती हा एक व्याघातच आहे. एका स्थानाकडून दुसऱ्या स्थानाकडे सरकण्याचे साधे यांत्रिक उदाहरण घेतले तरी या सरकण्याचा अर्थ असा होतो की एक वस्तू एका क्षणी एका ठिकाणी असते, दुसऱ्याही ठिकाणी असते, एका ठिकाणी ती असतेही आणि नसतेही." (**अँटी-डुहरिंग**) याला सिडने हूकनी जे उत्तर दिले आहे ते फारसे पटणारे नाही. एका वस्तूचे अनेक भाग असतात, त्यातला एक भाग दुसऱ्या बाजूला गेला तरी दुसरा भाग पहिल्या ठिकाणी असतोच. पण हे उत्तर फार यांत्रिक झाले. भागांच्या दृष्टीने विचार केला तरी प्रत्येक भाग प्रत्येक क्षणी बदलत असतो, आणि ज्या ठिकाणातून तो सरकत असतो ते ठिकाणही बदलत असते त्याचे काय ? तेव्हा एंगल्सचे उदाहरण मान्य करायला हरकत नाही. पण प्रश्न असा की यात संघर्ष आला कुठे ? विरोधीया'ची भाषा येथे प्रस्तुत कशी ? एके ठिकाणी 'असणे' आणि 'नसणे'– असा संघर्ष आहे, पण तो वाचिक आहे, गतिमान

परिस्थितीला स्थिर भाषा लावल्यामुळे निर्माण झालेला भ्रम आहे.

एंगल्सचे दुसरे उदाहरण प्राणतत्त्वासंबंधी आहे. तो म्हणतो : प्रत्येक जिवंत प्राणी प्रत्येक क्षणी स्वतः असतो आणि तरी दुसरा असतो. म्हणून प्राण ही वस्तू आणि प्रक्रिया यात व्याघात आहे. हा व्याघात संपुष्टात आला की मृत्यूचे पदार्पण होते. (अॅंटी-ड्युहरिंग) हे उदाहरणही वरच्यासारखेच चिंतनीय आहे शरीराची एक पेशी मरते आणि एक नवी निर्माण होते यात व्याघात आला कोठे ? मनुष्य एकाच क्षणी जगत असतो आणि मरत असतो असे म्हणण्यात जी वाचिक गंमत आहे तशीच एंगल्सच्या या युक्तिवादात आहे. प्रत्येक प्राणी प्रत्येक क्षणी 'स्व' असतो आणि 'स्वेतर' असतो असे म्हणण्यात 'स्व'चा अर्थ काय आहे ? एका विशिष्ट दृष्टीने प्राणी स्व असतो, पण दुसऱ्या एका दृष्टीने तो स्व नसतोच. स्वतःच्या जाणिवेच्या दृष्टीने विचार केला म्हणजे 'मी'ची जाणीव होते, मी कोणी अलग आहे असे वाटते, पण मी हा निसर्गाचाच तुकडा आहे अशी मनोमन जाणीव झाली म्हणजे हा मी गळून पडतो. दुसरे असे की वास्तव दृष्टीने विचार केला म्हणजे 'मी' हा सारखा सतत बदलत असतो, पण 'मी'ची जाणीव बदलत नसते. क्षणापूर्वीचा मी आणि आताचा मी दोन आहेत असे वाटत नाही. 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा' ची जाणीव या दृष्टीने मी'ला होत नाही, मी'ला 'एकाच वेळी' एखादी गोष्ट चांगली आणि वाईट वाटणे शक्य आहे. पण याचा अर्थ मी'ला त्या गोष्टीच्या दोन बाजू दिसत आहेत असा होतो, म्हणजे त्या गोष्टीकडे तो दोन दृष्टींनी पाहत आहे असे होते. या दोनही दृष्टी तो **एकाच क्षणी** धारण करीत असतो असे म्हणण्यास आधार नाही.

एंगल्सचे तिसरे उदाहरण ज्ञानासंबंधीचे आहे. तो म्हणतो अंतिम अगर शाश्वत सत्ये अशक्य आहेत. आणि अशी जी सत्ये आढळतात ती अगदीच मामुली आहेत. आता गणिती तत्त्वे मामुली आहेत का ? २×२=४ हा नियम मामुली आहे का ? तरी तो शाश्वत आहे. अगदी मानवजात रसातळाला गेली तरी मानवाने शोधून काढलेले हे सत्य अबाधितच राहील. फक्त तिचा उपयोग करण्यास कोणी उरणार नाही. त्यातली खरी स्थिती अशी दिसते की एंगल्स व्याख्येय (definitional) सत्ये आणि आनुभविक (experiential) सत्ये असा फारसा फरकच करीत नाही. आनुभविक सत्ये शाश्वत नसतात, पण व्याख्येय सत्ये आणि आनुभविक सत्ये यांचा संयोग घडवून आणण्यात मानवी प्रतिभेचा एक उत्तुंग विलास दिसलेला आहे. अनुभव आणि गणित यांचा गुणाकार करून निसर्गाची प्रचंड ओळख मानवाने करून घेतलेली आहे. ही ओळख करून घेताना मानवाला निसर्गाचे शाश्वत रहस्य सापडले नसेल, पण निसर्गाच्या अनेक प्रक्रियांचे नियम समजावून घेऊन त्यांचा उपयोग मानवाने केला आहे. त्यासाठी व्याख्येय सत्यांचा मानवाला फार उपयोग झालेला आहे. ही सत्ये तर्कशास्त्राच्या पायावरच रचलेली आहेत, आणि निसर्गाचे रहस्य जाणून घेण्यात त्यांचा उपयोग झालेला आहे. 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा'चा उपयोग करून निसर्गाची रहस्ये हस्तगत केल्याचे उदाहरण मात्र दिसत नाही.

एंगल्सचा दुसरा नियम नकरणाचे नकरण the Negation of the Negation असा आहे. 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा'चा हा आत्मा समजला जातो. (मार्क्सने या नियमाचा उल्लेख केलाच होता.) कोणतीही गोष्ट तिच्या परिवर्तनाच्या प्रक्रियेत विरुद्ध स्वरूप धारण करते; या विरुद्ध स्वरूपाचेही त्याच अखंड परिवर्तनाच्या प्रक्रियेत विरुद्धीकरण होते. पहिल्या गोष्टीचे नकरण होते व या नकरणाचे नकरण होते. अर्थात नकरणाच्या नकरणाने पहिल्या गोष्टीचा पुनः प्रादुर्भाव होत नाही. हे परिवर्तन वर्तुळाकार नसते, तर मळसूत्राकार असते. पण प्रश्न असा की 'नकरण' हा शब्द जर शास्त्रीय कटाक्षाने वापरला तर नकरणाचे नकरण ही प्रक्रिया वर्तुळाकारच व्हायला हवी. तशी ती होत नाही, याचाच अर्थ हेगल- मार्क्स - एंगल्स तर्कशास्त्राची परिभाषा नको तेथे वापरीत तर आहेतच, पण ती जितकी अचूक वापरायला हवी तितकीही ते वापरीत नाहीत. 'फरक' आणि 'विरोध' यांची जी गल्लत ते करतात तसलाच हा प्रकार आहे.

एंगल्सचे नकरणाच्या नकरणाचे जे प्रसिद्ध उदाहरण आहे त्यावरून हे अगदी स्पष्ट होते. आपण समजा बाजरीचे बी रुजत घातले तर ते बी रुजते,

त्याचे रोप बनते, ते जून होते, त्याला फुले येतात आणि फुलांत मूळचे बी निर्माण होते. आता हे 'नकरणाचे नकरण' कसे? रोप हे काय बीचे नकरण? फुलाला रोपाचे नकरण का म्हणायचे? आणि बी फुलाचे नकरण का? फरकाला विरोध म्हणण्यातल्या बौद्धिक बिघाडाचे हे अगदी चपखल उदाहरण आहे. दुसरे असे की धान्य पेरले आणि धान्यच उगवले तर ती प्रक्रिया वर्तुळाकारच नव्हे काय? मूठभर धान्याचे मणभर धान्य झाले तर तो नुसता सांख्यिक फरक नव्हे काय?

एंगल्सने आणखी जे एक उदाहरण दिले आहे त्यात हा सांख्यिक फरकही नसतो. उदाहरण बीजगणितातले आहे. समजा आपण –अचे नकरण करण्यासाठी त्याचा गुणाकार केला तर आपल्याला अ$^{२}$ मिळेल. पण प्रश्न असा –अचे नकरण करण्यासाठी त्याचा गुणाकार कशाला? –अचे नकरण –अ (–अ) असेही करता येईल आणि त्याने हाती मूळचा अच येईल. आणि– अचा –असा गुणाकार करून तरी काय मिळविले? अ$^{२}$च ना? यात सांख्यिक बदलाखेरीज काय मिळाले? पण संख्येत वाढ झाली की तिच्यात गुणात्मक फरक होतो असा 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वां'चा तिसरा नियम आहे, आणि त्याचाही मार्क्सने उल्लेख केलेला आहे.

हा नियम असा: संख्येत एका मर्यादेबाहेर भर पडली की तिचे गुणात्मक परिवर्तन होते; उलटही होते- म्हणजे गुणांचे परिवर्तनही संख्येत होते. आता प्रश्न असा की संख्या आणि गुण यांचा नक्की संबंध काय? संख्येचा गुण होतो म्हणजे काय? गुण उरतो आणि संख्या लोप पावते असे काय? केवल संख्या किंवा केवल गुण असे वास्तवात काही असते काय? आणि आधी संख्या की आधी गुण?

खरे म्हणजे संख्या आणि गुण यांना अलग काढून वास्तवाचा विचारच करता येत नाही. आकाराशिवाय द्रव्य नाही आणि द्रव्याखेरीज आकार नाही तसेच हे आहे. तार्किक दृष्टीने पाहिले तर संख्येच्या अगोदर गुण येतो– गुणात्मक अशा कशात तरी भर पडते किंवा काहीतरी कमीजास्त होते. पण आनुभविक दृष्टीने दोघांचा एकदम विचार करायला हवा. शुद्ध गुण असे काही असत नाही. लाल रंगाची संवेदना झाली तर तिला प्रकाशलहरींचा सांख्यिक आधार असतोच. आणि संख्या येते ती गुणात्मकता धारण करूनच येते. एंगल्सने दिलेले पाण्याच्या तपमानाचे उदाहरणच पाहा. पाण्याचे तपमान १००° सें. झाले तर त्याची वाफ होते आणि ०° सें. झाले तर त्याचे बर्फ होते. वाफ आणि बर्फ पाण्यापेक्षा गुणात्मकतेने निराळे. पण प्रथम पाणी येते तेच मुळी संख्यात्मक आणि गुणात्मक असे दोनही असते, आणि त्याचे रासायनिक प्रमाण वाफ, बर्फ आणि पाणी तीनही अवस्थांत एकच असते. दुसरे असे की संख्येचा गुण होतो म्हणजे काय? पाण्याची वाफ झाल्याबरोबर त्याचे तपमान विसर्जन पावते काय? आणि गुणांची संख्या होते म्हणजे काय? हा नियम किती धुकट भाषेत मांडला आहे हे यावरून दिसून येईल. खरे म्हणजे 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा'ची सारी कल्पनाच धुकट आहे. प्रथम म्हणजे त्यात 'फरक' आणि 'विरोध' यांची गल्लत आहे. युती (unity) आणि एकात्मता (identity) यांची गल्लत आहे. नकरण (negation) या शब्दाला निश्चित अर्थ नाही. संख्या आणि गुण यांचे एकमेकात रूपांतर (transformation) होते असे म्हणताना त्या दोघांचे परस्परसंबंध स्पष्ट केलेले नाहीत. या घोटाळ्याला इलाजच नव्हता. निसर्ग सारखा बदलत आहे, विश्वातील साऱ्या गोष्टी परस्परसंबद्ध आहेत ही गोष्ट तर खरीच आहे. या अविरत परिवर्तनाचा नीटसा वेध तर्कशास्त्र घेऊ शकत नाही. भाषा इतकी लवचिक, पण ती अखेरीस स्थिर संकल्पनांच्या कुबड्या घेऊन वावरत असल्यामुळे तिलाही या अखंड बदलाशी नीटसा मुकाबला करता येत नाही. पण बदलणारा निसर्ग, बदलणारा माणूस आणि बदलणारी मने यांच्याशी संपर्क साधूनच व्यक्तीला जगावे लागते, व्यवहार पार पाडावा लागतो. तो कसा पार पडतो याचे भाषा हेच चांगले उदाहरण आहे. आपण बोलतो तेव्हा हातवारे करतो. कां करतो? आपली भाषा आपला आशय पुरेसा व्यक्त करीत नाही आहे याची एक प्रकारची अबोध जाणीवच याच्या मुळाशी असावी. या हातवाऱ्यांचा हाच त्यातल्या त्यात चांगला अर्थ लागतो. हातवारे ही भाषेला मदत असते.

पण नुसत्या हातवाऱ्यांनी भागत नाही. भाषा वापरावीच लागते. तर्काचे तसेच आहे. तर्क परिवर्तनाचा पूर्ण वेध घेऊ शकणार नाही, पण तर्काने चालण्याइतकी पुनरावृत्ती आणि सांचेबाजपणा निसर्गात असतो. विज्ञानशास्त्रात गणित अगोदर आणि प्रायोगिक पडताळा नंतर (कित्येकदा कित्येक वर्षांनंतर), असा अनुभव असल्यामुळे निसर्ग, वास्तव हे गणिती नियमांनी बांधलेले असावे असे वाटण्याचा संभव आहे. सर जेम्स जीन्सनी परमेश्वर गणिती असावा असे उद्‌गार काढलेही होते. पण आज अणुगर्भाच्या विश्वात अणूतील कणांचे (sub-atomic particles) स्वैर वर्तन पाहिल्यावर असा विश्वास वाटणे कठीणच जाते. जो निसर्ग गणिती नियमाने चालतो. असे वाटत होते तो फक्त सरासरीच्या (averages) संकेतांनी तसा चालतो, याहून अधिक ठामपणानें बोलणे शक्य नाही. काही म्हटले तरी प्रत्ययास येणारी वास्तवाची गतिमानता आणि तर्कशास्त्राची आणि भाषेची अंतिम स्थिरता यांची सांगड कशी घालायची हा प्रश्न आहे. तर्क आणि गणित यांनी व्यावहारिक ( practical ) प्रश्न सोडविले हाच आपला खरा आधार आहे. त्याच्या पलीकडे जाऊन गतीचा, परिवर्तनाचा वेध घेण्याचा हेगल-मार्क्स-एंगल्सचा प्रयत्न कौतुकास्पद होता यात शंकाच नाही, पण आपल्या मेंदूची स्थिर संकल्पना ( concepts ) आणि कोटी ( categories ) यांच्या साहाय्यानेच विचार करण्याची क्षमता असल्यामुळे अंतर्विरोधात्मक द्वंद्व–पद्धतीला पूर्ण यश येणे शक्यच नव्हते.

अर्थात विश्वातली परस्परसंबद्धता आणि अविरत परिवर्तन यांच्याकडे लक्ष वेधण्याचे महत्त्वाचे कार्य हेगल आणि त्याचे हे अनुयायी यांनी केले ही फार महत्त्वाचीच गोष्ट झाली. मानवाच्या अनुभवात ( स्थिर ) कोटी समाविष्ट असतात असे काण्टने सांगितल्यापासून आपला अनुभवही स्थिर असतो, त्याचे स्थिर तुकडे पाडणे शक्य आहे अशी समजूत होणे शक्य होते. पण आपला अनुभव स्थिरही नसतो, आणि कोटीबद्ध म्हणून तसा सार्वजनिकही नसतो, अंतस्थतः तो बदलताही असतो आणि वैयक्तिकही असतो. हेगल–मार्क्स–एंगल्सनी बदलत्या अनुभवाशी मुकाबला करण्याचा प्रयत्न केला व ही अतिशय अभिनंदनीय गोष्ट होती. पण त्यात त्यांना यश मिळाले नाही, मिळणे शक्य नव्हते हेही ध्यानात घ्यायला हवे. दुसरे असे की अनुभवाचा गाभा वैयक्तिक असतो, कारण प्रत्येक अनुभव सिद्ध होण्यापूर्वी त्याच्यावर व्यक्तीच्या पूर्वानुभवाचे संस्कार होणे आवश्यक असते, आणि प्रत्येक व्यक्तीचा पूर्वानुभव वेगळा, विवक्षित असणे अपरिहार्य असते. अनुभव घेणाऱ्या ज्ञानेंद्रियांच्या मुळाशी असणारी तिची जनुके वेगळी असतात, आणि तिच्या परिस्थितीचे कंगोरेही व्यक्तीगणिक वेगळे असतात. म्हणून अनुभवाचा गाभा वैयक्तीकच असतो. अनुभवाच्या या वैयक्तिक विवक्षितेकडे मार्क्स-एंगल्सने लक्षच दिले नाही. या सर्व कारणांनी त्यांचे ‘ अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा’चे प्रकरण एकंदरीने फुकटच गेले.

आणि तरी या द्वंद्वाचा जो तिसरा नियम-संख्येतून गुणांच्या प्रादुर्भावाचा नियम सांगितला तो मला महत्त्वाचा वाटतो. मध्यंतरीच्या काळात वैज्ञानिक क्षेत्रात रूपांतरणाला (reduction ला) फार उधाण आले होते. प्रत्येक गोष्टीचे कसल्यातरी गणिती ( मोजता येण्यासारख्या ) मूलद्रव्यात रूपांतरण करण्याची वैज्ञानिकांत अहमहमिकाच लागलेली होती. प्राण म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून ( nothing but ) द्रव्य, मन म्हणजे अखेरीस मेंदू, जाणीव म्हणजे अंतिमतः वर्तन अशी सोपी समीकरणे मांडून प्राण, मन, संज्ञा इत्यादी गोष्टींचे विसर्जन करण्यात वैज्ञानिक गढून गेले होते. आता काही वैज्ञानिक याविरुद्ध बंड करू लागले आहेत आणि त्यांच्या निषेधाचा एक चांगला पुरावा कोऽस्लर–स्मिथीज– संपादित Beyoud Reductionism या १९७१ च्या ग्रंथात मिळतो. थोडयाशा विचाराने ध्यानात येईल की प्राण द्रव्याच्या रचनेत रुजलेला असला, मेंदू हा मनाचा मूलाधार असला तरी प्राण आणि मन या ‘ उन्मिती ( emergents ) आहेत. मार्क्स– एंगल्सच्या ‘ अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा ’ ने विश्वाच्या परस्पर–संबद्धतेकडे आणि अखंड परिवर्तनाकडे जसे लक्ष वेधले तसे त्यांचा संख्या– गुणाचा नियम या उन्मितीकडे वेधू शकेल हा मला त्याचा मोठा विशेष वाटतो.

आतापर्यंतच्या विवेचनावरून एवढे ध्यानात आले असेल की हेगल, मार्क्स, एंगल्स यांपैकी कोणालाही नेहमीच्या तर्कशास्त्राखेरीज निराळे असे तर्कशास्त्र शोधून काढता आलेले नाही. प्रचलित तर्कशास्त्राला नकार देताना ते त्या तर्कशास्त्राचाच अवलंब करतात, कारण आपली विधाने स्थिर आहेत असे मानूनच त्यांना लिहा–बोलावे लागते. ‘अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा’खेरीज दुसरे कोणतेही सत्य केवलस्वरूप नाही, असे एंगल्स एकदा म्हणाला होता, तेव्हा आपण करीत असलेले हे विधान तर्कशुद्ध आहे, स्थिरप्रकृती आहे आणि अखेरचे सत्य आहे असेच त्याला वाटत असावे. पण यातच एक अंतर्विरोध आहे. कारण संज्ञाच जर सारखी बदलत असेल तर हे विधान तरी विश्वसनीय कसे? यालाच ‘अंतर्विरोधात्मक द्वंद्व’ म्हणायचे काय? याचे उत्तर यांच्या तर्कशास्त्रात दिसत नाही. याचे ‘होय’ असे उत्तर दिले तर अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वाबद्दलच काय, लोकशाहीबद्दल सुसंगतपणे अगर विश्वासाने बोलणे कठीण ठरेल. आणि ‘नाही’ असे उत्तर दिले तर ते अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वाच्या प्रकृतीला छेद देईल असे वाटते. त्यातली खरी स्थिती अशी आहे की, स्थिरप्रकृती तर्कशास्त्र आणि बदलते वास्तव यांतला विसंवाद अपरिहार्य आहे, आपल्याला दोघांचाही स्वीकार करणे भाग आहे, या दोन परस्परविरोधी सत्यांची सांगड घालण्याचा प्रयत्न करीतच आपणास जगणे भाग आहे, त्यातून सुटण्यासाठी अंतर्विरोधात्मक तर्कशास्त्र उभारण्याचा प्रयत्न केला तर अंतर्विरोध दूरही होणार नाही आणि तर्कशास्त्रही हाती लागणार नाही.

हे अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वाचे तर्कशास्त्र मांडता येत नाही, ते मांडण्याच्या प्रयत्नात धुकट भोंगळ विधाने तेवढीच हाती लागतात, त्यांवरच्या आक्षेपांना मुद्देसूद उत्तरे देता येत नाहीत–या इतक्या वर्षांत वारंवार प्रत्ययास आलेल्या गोष्टी मार्क्सवाद्यांच्या ध्यानात येत नाहीत का? स्पष्टपणे येतात किंवा आल्या तरी त्याचा स्वीकार होतो असे दिसत नाही. का दिसत नाही? याचे कारण मला असे दिसते की ‘अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा’चा स्वीकार करणे ही मार्क्सवाद्यांची एक मानसिक गरज आहे. मार्क्सवाद्यांचे स्वप्न इतके विश्वव्यापक आहे आणि ते प्रत्यक्षात उतरविण्यासाठी त्यांनी कल्पिलेले उपाय इतके आत्यंतिक आहेत की त्यांना असे एखादे बुद्धी भुलविणारे तर्कशास्त्र स्वीकारणे भागच होते. कामगारवर्गाचे विमोचन म्हणजे अवघ्या मानवतेचे विमोचन, कामगारांची क्रांती म्हणजे मानवी इतिहासातली अखेरची क्रांती, या क्रांतीची विचारप्रणाली म्हणजे अंतिम सत्याचा वेध घेणारी विचारप्रणालीच नव्हे तर इतर सर्व विचारप्रणालींचे भ्रामक स्वरूप उघडे करणारी विचारप्रणाली, कामगारांची हुकूमशाही म्हणजे सर्वंकष स्वातंत्र्याची सुरवात, इतिहासाचा प्रवाह म्हणजे या सर्वंकष स्वातंत्र्याकडे अपरिहार्यपणे जाणारा प्रवाह, वगैरे विचार इतके अतिरेकी आहेत, आणि इतिहासाच्या भूतकालीन अगर वर्तमानकालीन घडामोडींशी ते इतके विसंगत आहेत की त्यांवर विश्वास ठेवण्यासाठी अशा एखाद्या तर्कशास्त्रावर भक्तिभावाने विश्वास ठेवणे भागच आहे. या भक्तिभावाचे पोषण होण्यासाठी ते तर्कशास्त्र भोंगळ, धुकट, संदिग्ध असणे आवश्यक होते.

या मानसिक गरजेच्या दृष्टीने एक अतिशय महत्त्वाची गोष्ट अशी की हे तर्कशास्त्र मार्क्सवाद्यांना त्यांच्या ध्येयपूर्तीची हमी देते. सारे वास्तवच जर हे तर्कशास्त्र सांगते तसे असेल तर त्या वास्तवाचा एक आविष्कार असणारा समाज अपरिहार्यपणे मानवमुक्तीकडे विकसत जाणार असे आश्वासन त्यांना मिळते, इतकेच नव्हे तर हे तर्कशास्त्र अचूक असल्याचेही अभय मिळते, कारण अखेरीस आपले मन निसर्ग आणि समाज यांची प्रतिबिंबेच जाणिवेच्या रूपाने मांडते. आता यात एक अडचण आहे. हे तर्कशास्त्र सांगते त्याप्रमाणे समाज जर अंतर्विरोधाने रांधलेला असणे भागच आहे, तर तो मुक्तमानवाचा समाज तरी अंतर्विरोधापासून मुक्त असेल हे कसे शक्य आहे? म्हणजे मार्क्सने सांगितलेली मानवमुक्ती ही अंतर्विरोधात्मक आणि केव्हा तरी संपुष्टात येणारी असणार. अडचण खरी आहे. पण एकतर हा केव्हा तरी दूरच्या भविष्यकालातला प्रश्न आहे, तूर्त त्याच्याकडे डोळेझाक करायला हरकत नाही, आणि दुसरे म्हणजे मार्क्सवाद्यांच्या भक्तिभृत मनाला हा प्रश्न जाचण्याचे सोडाच, पण जाणवण्याचेही कारण नाही

हा दूरचा– अतिदूरचा– प्रश्न बाजूला ठेवला तर या 'अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा 'मुळे मार्क्सवाद्यांचे अंतरंग आशेने, अभिमानाने आणि कृतार्थतेने भरून जाण्यास मदत होते हे ध्यानात घेतले पाहिजे. आपण इतिहासाचे अस्सल सुपुत्र आहोत इतिहासाचे पांग फेडणारे सुपुत्र आहोत अशा विश्वासाने ते वावरू शकतात. आपण इतिहासाचाच हेतू सिद्धीस नेत आहोत, एका उच्च उदात्त सिद्धीकडे जाणाऱ्या त्याच्या प्रक्रियेस आपण हातभार लावीत आहोत या उत्साहवर्धक आत्मतृप्तीने ते वागू शकतात. या इतिहासाची काही पावले वाकडी पडली असा आपल्याला भास झाला तरी ती खरोखर वाकडी नसतात, इतिहासाच्या निर्णायक गतीचाच तो एक पदक्षेप असतो, अशी त्यांच्या मनाची निश्चिती होऊ शकते. आपण नियतीने आखून दिलेल्या मार्गावर पावले टाकीत आहोत असा आत्मविश्वास त्यांना वाटू शकतो. साक्षात इतिहासाच्या संगतीत आपण वावरत आहोत असा निर्भर आत्मसाक्षात्कार त्यांना होतो. सर्वात महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे आपल्या कार्याला एका उच्च, उदात्त मानवताप्रेरित अशा क्रांतिकारक नीतिमत्तेचे अधिष्ठान आहे अशी मनोमन जाणीव त्यांना फुलविते. एक ऊर्ध्वगती जीवन आपण जगत आहोत या अंतर्यामीच्या अभिमानाने ते वावरू शकतात. या त्यांच्या आंतरिक जाणीवेचा प्रकट आविष्कार अनेकदा चिंतनीय असतो, पण हा दोष त्यांचा नव्हे, आपल्या दृष्टीचा. इतिहासाच्या आकृतिबंधात समृद्ध आशय भरण्यात दंग असलेल्यांना जगाच्या दोषैकदृष्टीची फिकीर करण्याचे कारण नाही.

या द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्राचा मार्क्सवाद्यांना त्यांच्या प्रत्यक्ष कार्यात उपयोग होतो यात शंकाच नाही. प्रथम म्हणजे सिद्धांत आणि कृती यांची सांगड घालीत चालण्याची त्यांना सवय लागते. आता यामुळे सिद्धांत अनेकदा बिघडतो आणि कृती अनेकदा नुसती आकारिक बनते, पण त्यांचा आशावाद अशा अडचणीवर मात करण्यास समर्थ असतो. दुसरी गोष्ट म्हणजे परिस्थितीतले पेचप्रसंग हेरण्यात त्यांचा हातखंडा असतो. एखादा इंजीनिअर एखादा रस्ता अगर पूल बांधताना नैसर्गिक गोष्टींचा चपखल उपयोग करून घेतो त्याप्रमाणे जीवनात त्या स्वाभाविक अडीअडचणींचा वर्गकलहात्मक लढ्यासाठी ते सहज उपयोग करून घेऊ शकतात. आता यातला अतिउत्साह अनेकदा नडतो, पण या धडपडीत वर्गकलहाचे चारदोन घाव बसतात हा काय कमी फायदा झाला ?

माझ्यां मते, सर्वात महत्त्वाचा फायदा म्हणजे आजच्या समाजात आवश्यक असलेली आणि सुलभपणे न लाभणारी एक आप्तेष्टता (belonging) त्यांना लाभते. आजच्या औद्योगिक समाजात जुने नातेबंध, जातिबंध तटातट तुटत असताना, औद्योगिक जीवनाच्या घाईगर्दीच्या, उसंत नसलेल्या, भरड आयुष्यात संचित एकलेपणाचा जीवघेणा आघात होत असताना, आजचे जीवन इतक्या अचानक, अभावित, अकल्पित, अपघाती घडामोडींनी भरून गेलेले असताना, मार्क्सवाद्यांना त्यांच्या अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वाने प्रेरित झालेल्या तत्त्वज्ञानामुळे एक नव्या भावबंधाने भरलेली, आशावादाने भारलेली, अंतराळात धाव घेणाऱ्या नजरेने भारलेली ज्ञाती लाभते, शिळेपणाचा स्पर्श नसलेली, परंपरागततेचा शाप नसलेली, संकुचितपणाची व्यथा अजिबात नसलेली एक नवी जात त्यांना लाभते, हा त्यांचा मोठा फायदा होय. धर्म नेमके हेच कार्य करतो. आजच्या औद्योगिक राष्ट्रात नवनवे धर्मपंथ जन्माला येत आहेत याचे कारण हेच आहे. मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानामुळे असा एक धर्मपंथ उदयास येत आहे की जो सर्व धर्मांचा विद्वेष करू शकतो पण धर्मभावनेचा घट्ट आधार घेऊ शकतो. सर्व चिकित्सेची सुरवात धर्मचिकित्सेपासून होते असे सांगणाऱ्या एका विचारप्रणालीने एका धर्मभावनेलाच जन्म द्यावा हा आधुनिक जगाचा एक चमत्कार मानावा लागेल पण मानवी मनाचीच ती गरज असेल तर करणार काय ?

शांता तुंकूर

# शिवराम कारंत :

डॉ. शिवराम कारंत यांचा परिचय गेली पन्नास वर्षे कर्नाटकातील लोकाना आहे. त्यांनी विविध प्रकारचे लेखन केलेले आहे ; विविध क्षेत्रांत काम केलेले आहे : ते नाटककार आहेत तसेच नटही आहेत; नर्तक आहेत तसेच त्यांनी यक्षगानावर पुस्तकेही लिहिली आहेत; संगीतकार आहेत तसेच संगीतशास्त्रज्ञही आहेत. त्यांनी कादंबऱ्या लिहिल्या; लघुनिबंध, लघुकथा, लिहिल्या; वाङ्‌मयटीका आणि चरित्रलेखनही केलं; प्रवासवर्णनं लिहिली. मासिकं चालविली; पाठ्यपुस्तकं लिहिली; बालवाङ्‌मयात भर घातली. 'बालप्रपंच', 'विज्ञानप्रपंचा 'सारखे तात्त्विक ग्रंथ लिहिले. ते चित्रकार आहेत तसेच छायाचित्रकारही आहेत. त्यांनी चित्रपट काढले, शिल्पकला, वास्तुकलेवर पुस्तके लिहिली. ते समाज-सुधारक आहेत तसेच राजकारणही खेळलेले आहेत. उत्तम वक्ते आहेत तसेच संभाषणचतुरही आहेत. त्यांनी मुद्रणालय चालविले ; आपल्या काही ग्रंथांचं मुद्रण आणि प्रकाशनही स्वतःच केलं ; शाळा चालविण्याचाही प्रयोग त्यांनी केला.

कारंतप्रपंच खूप मोठा आहे. २४२ प्रकाशित पुस्तकं, १६ अप्रकाशित पण यशस्वी प्रयोग झालेली नाटकं, इंग्रजी आणि कानडी भाषेतून लिहिलेले अनेक लेख आणि कलाक्षेत्रात केलेले विविध अभिनव प्रयोग हे ठळकपणे सांगता येणारे त्यांचे कार्य. कारंत केवळ मनोरंजनासाठी लिहीत नाहीत. कादंबऱ्या आणि नाटकं कारंतांच्या हातात केवळ करमणुकीची साधनं राहात नाहीत, तर ती त्यांच्या हातात समाज-सुधारणेचे माध्यम बनतात. कारंतांचं लेखन वाचकाला अस्वस्थ करतं; विचारप्रवृत्त बनवतं; अंतर्मुख करतं; शतकानुशतकं चालू राहिलेल्या रूढींनी बुरसटलेल्या सनातनी विचारांना जबरदस्त धक्का देतं आणि वैज्ञानिक, बुद्धिप्रधान, तर्कशुद्ध विचार रुजू घालतं. ह्याउलट त्यांची पाठ्यपुस्तकं मनोरंजक, चित्रमय आणि सुलभ अशी आहेत. अशा ह्या कारंतांना ज्ञानपीठ पुरस्कार मिळाला ह्याचं त्यांच्या वाचक आणि प्रेक्षकवर्गाला फारसं काही आश्चर्य वाटलं नाही. कारंत स्वतः याबाबत "मला ज्ञानपित्त झाले आहे" असे म्हणतात.

शिवराम कारंतांचा जन्म ऑक्टोबर १०, १९०२ साली, एका कर्मठ, गरीब स्मार्त ब्राह्मण कुटुंबात पुत्तूर येथे झाला. हे 'कूट' ब्राह्मण दक्षिण कर्नाटकात कसे आले ह्याबद्दल एक मजेशीर आख्यायिका आहे. सह्याद्रीपुराणात त्यांचा उल्लेख आहे. दक्षिण कर्नाटकाचा उद्धार व्हावा म्हणून राजा मयूरर्माने अहिच्छत्राहून काही ब्राह्मण इथे आणून पेरले. त्याच्या त्या सत्कृत्याचं फळ म्हणजे हे अत्यंत उच्च दर्जाचे 'कूट ब्राह्मण' त्यांच्या संध्येच्या आणि इतर संकल्पमंत्रांत 'गोदावरीतीरे' नंतर 'परशुरामक्षेत्रे' असेही म्हणण्याची प्रथा आहे. ह्या ब्राह्मणांचं एक वैशिष्टच म्हणजे त्यांचा मठ नाही; ह्यांचे गुरू, स्वामी वगैरे कोणीही नाहीत. ह्या जातीत संन्यासी नाहीत आणि दुसऱ्या कुठल्याही मठाचे स्वामी आले तरी ही मंडळी त्यांना वाकून नमस्कार करायची नाही. मागे एकदा शृंगेरी मठाचे स्वामी पुत्तूरला आले होते. तेव्हा त्यांना नमस्कार करावा लागू नये म्हणून गावाच्या तुडुंब भरलेल्या तळ्याच्या मध्यभागी उभे राहून गावच्या ह्या ब्राह्मणांनी त्यांचे स्वागत केले होते. त्यानंतर कुठल्याच मठाचे स्वामी पुन्हा म्हणून पुत्तूरकडे फिरकले नाहीत. हे वर्णन एवढ्यासाठी केले की हे ब्राह्मण किती कर्मठ, कोत्या मनाचे, दांभिक, जातीयतेवर जबरदस्त विश्वास ठेवणारे उपद्‌व्यापी, दरिद्री आणि कूपमंडूकवृत्तीचे

आहेत हे लोकाना समजावे. कारंतांनी ह्या ब्राह्मणांचे वास्तविक वर्णन 'मरळि मण्णिगे' (पुन्हा मातीकडे) ह्या कादंबरीत केलेले आहे.

कारंतांच्या वडिलांचं कापडाचं दुकान होतं. आर्थिक परिस्थिती यथा-तथाच– नंतर वरीच सुधारली. कारंतांचं शालेय शिक्षण तिथल्याच एका लहान शाळेत आणि माध्यमिक शिक्षण कुंदापूरच्या तालुका-बोर्डाच्या शाळेत झाले. अभ्यासात त्यांचं मन कधीच रमलं नाही. पण निसर्गावर त्यांचं विलक्षण प्रेम. आपल्या भोवताली जे काही चाललं असेल त्याचं निरीक्षण करणं हा त्यांचा छंद. सागर त्यांचा मित्र. सकाळ, दुपार, संध्याकाळ समुद्रात पोहणं हा त्यांचा नेहमीचा छंद. पुत्तूरच्या आजूबाजूची वनश्री, खडक, विविध तऱ्हेचे प्राणी आणि त्यांच्या सवयी, तिथे राहाणारे लोक, त्यांचं अठराविश्वे दारिद्र्य, त्यांची कष्टाळू वृत्ती, उच्च-वर्णीयांकडून त्यांचा होणारा छळ, – हे त्यांनी अगदी जवळून लहानपणापासूनच पाहिलं. खरं म्हणजे सबंध पुत्तूर आणि तिथलं जीवन ही कारंतांची खरी शाळा. कारंत शाळेच्या अभ्यासात कधी रमले नाहीत ही गोष्ट खरी. पण लहानपणापासून ते कमालीचे धीट होते. त्यांचे हेडमास्तर त्यांना इंग्रजी शिकवीत. आपल्या विद्यार्थ्यांनी इंग्रजीत तरबेज व्हावं असं त्यांना वाटे. ते आपल्या विद्यार्थ्यांशी इंग्रजीतच बोलावे असा आग्रह धरीत. कारंतांना हा जुलूम मुळीच मान्य नव्हता. एके दिवशी आपले गुरुजी शेजारच्या वर्गात आहेत ह्याची खात्री करून घेऊन त्यांनी आपल्या एका मित्राला मोठ्याने हसायला लावले आणि आवाज चढवून, कारंत म्हणाले : You silly ass, why are you laughing in Kannada? Laugh in English." मास्तर समजायचे ते समजले आणि त्या दिवसापासून सक्तीचे इंग्रजी बोलणे बंद पडले. ह्याच निर्भयपणाने पुढे देशात आणीबाणी लादली गेली तेव्हा आपली पद्मभूषण पदवी त्यांनी परत केली आणि इंदिरा-सरकारचा रोष ओढवून घेतला. व्यक्तिस्वातंत्र्यावर त्यांची नितांत श्रद्धा आहे. कर्नाटक सरकारने त्यांना मासिक मानधन देऊ केलं तेव्हा त्याला कारंतांनी उत्तर दिलं, "ज्या लेखकाला त्याची गरज असेल त्याला हे द्या. मला त्याची गरज नाही." कर्नाटकात फक्त दुसऱ्या एकाच लेखकाने असे मासिक वेतन नाकारले होते आणि ते म्हणजे डी. व्ही. गुंडप्पा. साहित्य आणि कलाक्षेत्रात कारंतांनी कुणाच्याही सहकार्याची किंवा मदतीची अपेक्षा न करता अनेक नवीन प्रयोग केले. त्यामुळे त्यांचे बरेच आर्थिक नुकसान झाले. कर्जाचे ओझे उत्तरोत्तर वाढत गेले. अपयश आणि निराशा पदरी पडली. तरीही कारंत खचले नाहीत. आपले कार्य त्यांनी चालू ठेवले. त्यामागेही स्वातंत्र्यावरचे त्यांचे निर्भेळ प्रेमच असावे असे वाटते. ते सतत म्हणतात, की आपल्या देशात देशप्रेमाचे, समाजकार्याचे आणि साहित्यसेवेचे भांडवल केले जाते आणि त्याच्या बदल्यात सामाजिक प्रतिष्ठा मिळविण्याचा निर्लज्ज प्रयत्न होतो हे अनुचित आहे.

कारंत शाळेत शिकत होते तेव्हा घडलेल्या दोन घटनांचा त्यांच्या मनावर फार खोलवर परिणाम झाला. १९१८ साली पहिलं महायुद्ध संपलं. त्याच वर्षी फ्लूची फार मोठी साथ आली. कारंतांच्या गावातील प्रत्येक घरातून कोणी ना कोणी या साथीत गेले. त्याच वर्षात कधी नव्हे ते दक्षिण कर्नाटकात पाऊस न पडल्यामुळे दुष्काळ अवतरला. असंख्य लोकांचे हाल झाले. गावातल्या धनिक लोकांनी सार्वजनिक खानावळी काढून लोकांना विनामूल्य अन्न पुरविले. कारंतांनीसुद्धा निधी जमवून एका दिवसाचे जेवण दिले. ह्या दोन घटनांनी कारंतांना गरीब लोकांच्या दुःखाची तीव्रतेने जाणीव झाली. आपल्या कुटुंबाच्या बाहेर समाज आहे; त्या समाजाचे आपण एक अविभाज्य घटक आहोत आणि आपण त्या समाजाचे काही तरी देणं लागतो, ही जाणीव उत्कटतेने त्यांना झाली.

कारंत एस्. एस्. सी झाले ते रमतगमतच. (महाराष्ट्रात आणि इतरत्र एस्. एस्. सी. १९४७ पासून सुरू झाली. कर्नाटकात पूर्वीपासून एस्. एस्. सी. होती.) परीक्षेच्या आठ दिवस आधी मित्रांच्या मदतीने थोडाफार अभ्यास त्यांनी केला. आदल्या-रात्री गावात यक्षगानाचा प्रयोग चालला होता तो ते पाहून आले. एस्. एस्. सी. झाल्यावर मंगळूरच्या सरकारी महाविद्यालयात त्यांनी प्रवेश घेतला.

अनुक्रमणिका







तेव्हाच गांधीजींनी आपली असहकारितेची चळवळ सुरू केली आणि विद्यार्थ्यांना स्वातंत्र्यलढ्यासाठी आवाहन केलं. कारंतांनी स्वतःला ह्या चळवळीत झोकून दिलं. स्वतःच्या हाताने टकलीवर सूत कातणे सुरु केलं; सुताराकडून चरखे करून घेऊन ते लोकांना वाटले. लोकांकडून सूत कातून घेऊन कापड विणून घेतले. खादीचा नैसर्गिक रंग लोकांना आवडेना, तेव्हा कारंत स्वतः कापड रंगवायला शिकले आणि त्यांनी खादी रंगविली. स्वदेशी चळवळीचा प्रसार करत ते सबंध कर्नाटक फिरले. त्या अनुषंगाने वास्तुकला आणि शिल्पकलेकडे त्यांचे लक्ष वेधले. त्यांचाही त्यानी अभ्यास केला. त्यांच्या वडिलांना वाटले की शिवरामाला भूतबाधा झालेली आहे. मग भुतावरचे इलाज सुरू झाले. मंत्र, तंत्र, गंडे, दोरे सर्व करून झाले. शिवराम कांही ताळ्यावर आला नाही. १९२० साली लोकमान्य टिळक गेले. लोकमान्यांच्या मृत्यूने कारंत आणि त्यांच्या स्नेह्यांना खूप दुःखी-कष्टी केले. यातच-अगदी काही महिन्यांच्याच अवधीत-खिलापत चळवळीकरता गांधीजी अलीबंधूबरोबर मंगळूरला आले. सर्वत्र त्यांची भाषणे झाली. -एव्हाना फेब्रुवारी १९२२ साल उजाडले होते. कारंतांचा महाविद्यालयीन शिक्षणावरचा विश्वास संपूर्णपणे उडाला. त्यांनी कॉलेज सोडले ते कायमचेच.

टागोरांचं लेखन वाचून कारंतांना शांतिनिकेतनाबद्दल उत्सुकता वाटली. सी. एफ्. आंड्रूझ- यांच्याबरोबर त्यांनी पत्रव्यवहार केला सी. एफ्.नी त्यांना शांतिनिकेतनला येण्याचं आमंत्रण दिलं. कारंतांचे वडील म्हणाले : " बंगाली ब्राह्मण मासे खातात. तिथे जायचे नाही कारंत निराश झाले. सी. एफ्.नी पत्र पाठविले : " " इथले मैथिली ब्राह्मण मासे खात नाहीत. " परंतु कारंतांच्या वडिलांना हा युक्तिवाद मान्य झाला नाही. अशा ह्या कर्मठ आणि सनातनी समाजात कारंतांनी ब्राह्मणेतर मुलीशी विवाह केला. त्याला किती विरोध झाला असेल ह्याची कल्पनाच करावी. कालांतराने कुटुंबातला विरोध मावळला पण उडपीचा एक पत्रकार कारंतांची पाठ सोडेना. आपल्या पत्रकात त्याने कारंतांवर टीकेची इतकी झोड उठविली की कारंतांना कोर्टात जावे लागले. खटला हायकोर्टापर्यंत गेला. पत्रकाराला दंड किंवा तुरुंगवास अशी शिक्षा झाली. त्या सनातनीवीरानं दंड भरायचं नाकारून तुरुंगवास भोगला. पुढेही काही महिन्यांनी अफवा उठत असत : " कारंत जोडप्याचं काही पटत नाही "; " ते वेगळे होणार आहेत. " पण कारंत-दांपत्याने लोकांची ही अपेक्षा काही पुरी केली नाही. सौ. लीला कारंत ह्यांचं आधीचं शिक्षण मराठीतून झालं होतं. विवाहानंतर त्या कर्नाटकात गेल्या तेव्हा कानडी शिकून त्यांनी आपलं शिक्षण पुरं केलं. कारंतांनी हातात घेतलेल्या - सामाजिक, राजकीय, साहित्यिक आणि कलाक्षेत्रातील-प्रत्येक कार्यात त्यांनी कारंतांच्या बरोबरीनं काम केलं. 'बालवन' चालविलं, कारंतांच्या नृत्यप्रयोगात नृत्य केलं, मुद्रण आणि प्रकाशनाचं काम केलं-आणि कारंतांनी सौ. लीलाबाईंच्या मदतीनं हरी नारायण आपटे, ह्यांची 'पण लक्षांत कोण घेतो ? ह्या कादंबरीचं कानडीत भाषांतरही केलं.

नंतर कारंतांना वाटलं, की मराठी आणि बंगाली भाषेत निघतात तशी नियतकालिकं कानडीत नाहीत. त्यांनी 'वसंत' मासिक सुरू केलं. तेही जाहिरात घ्यायची नाही असं ठरवून. कारंत संपादक. आणि आर्थिक व्यवस्था देवण्णा पै ह्यांची. मग प्रश्न आला मासिकात छापायचं काय? आपल्या मित्रांच्या मागे लागून त्यांच्याकडून त्यांनी कांही लेख लिहून घेतले. पण मासिकातले बहुतेक लेखन स्वतः कारंतांनाच करावे लागले. आपल्या दोन रहस्यकथा आणि एक नाटक हे लेखन मासिकात त्यांनी क्रमशः प्रसिद्ध केले. चित्रं, व्यंगचित्रं आणि मासिकाची सजावट कारंतांचीच. वर्गणीदारांच्या शोधात कारंत सबंध कर्नाटक हिंडले. पण वर्गणीदारांची संख्या चारशेच्या वर गेली नाही. दोन वर्षे हे मासिक चाललं. मागे कर्जाचा बोजा ठेवून हे मासिक पुढे बंद पडलं. नंतर दोन वर्षांनी कारंतांनी हे मासिक परत सुरू केलं. वर्गणीदारांची संख्या तीनशे. कारंतांच्या दोन सामाजिक कादंबऱ्या आणि एक नाटक ह्यात प्रसिद्ध झालं. त्याशिवाय समाजशास्त्र, इतिहासशास्त्र, अर्थशास्त्र ह्या विषयांवर विचारप्रवर्तक लेख प्रसिद्ध झाले. पण वाचकांचा सहभाग मिळाल्याशिवाय हे मासिक चालविणं अशक्य होतं आणि नवीन वर्गणीदार काही मिळत नव्हते. शेवटी कर्जाचं आणखी मोठं ओझं मागे ठेवून हे मासिक परत बंद पडलं. वाचकांच्या

बेफिकीर वृत्तीमुळे एका दर्जेदार मासिकाला कर्नाटकाचा वाचकवर्ग मुकला. नंतरही अनेकदा कारंतांना "तुमचं मासिक इतकं चांगलं असायचं; मग बंद का केलंत ?" असे विचारणारे महाभाग काही कमी नव्हते. "Karnatak did not deserve such a good journal" असे एक जेष्ठ कानडी लेखक म्हणाले, ते खोटं नाही.

ह्या अनुभवानंतरही कारंतांनी 'विचारवाणी' नावाचे साप्ताहिक सुरू केलं, पण थोडयाच महिन्यांनी वर्गणीदारांच्या अभावी तेही बंद पडलं.

नंतर कारंत शिक्षणक्षेत्राकडे वळले. त्यांनी अनेक प्रायमिक शाळांना भेट दिली. पाठ्यपुस्तकांचा अभ्यास केला, ती पुस्तके किती रुक्ष आणि बोजड आहेत ते पाहिलं. नावीन्यपूर्ण आंतरशालेय स्पर्धा घेतल्या. मुलांच्या बरोबरीने त्यांनी स्वत: सर्व कार्यक्रमांत भाग घेतला. उखाण्यांच्या स्पर्धा, म्हणींच्या स्पर्धा, कथाकथन, जानपदगीते, लोकगीते आणि लोकनृत्यांच्या स्पर्धा, प्राण्यांचे आवाज काढणे, आणि हस्तकला ह्यांच्या स्पर्धा– असे अनेक कार्यक्रम योजून, शालेय जीवनात जिवंतपणा आणला. शिक्षकांच्या अडचणी, संदर्भग्रंथांचा अभाव, ह्या गोष्टींची कारंतांना तीव्र जाणीव झाली आणि त्यातून 'बालवन' काढण्याची आणि 'बालप्रपंच' लिहिण्याची कल्पना त्यांना सुचली.

पन्नास वर्षांपूर्वी प्रायमरी शाळेबद्दलचे नियम फारसे कडक नव्हते. बहुतेक मुलांच्या पहिल्या चार इयत्ता घरीच होत असत. तेव्हा मॉंटेसरीच्या धर्तीवर आणि शांतिनिकेतनाचा आदर्श समोर ठेवून 'बालवन' काढायचं कारंतांनी ठरवलं. त्यासाठी निसर्गरम्य जागा त्यांचे स्नेही श्री. शिवराम यांनी दिली. कारंतानी शाळा आणि वसतिगृह बांधलं. पक्षी आणि प्राणी आणून पाळले. दोन शिक्षकसुद्धा नेमले. पण रूक्ष पाठ्यपुस्तकं आणि कंटाळवाण्या वेळापत्रकाची सवय झालेल्या पालकांना कारंतांच्या शाळेत आपल्या मुलांना पाठवावेसे वाटेना. गावची सगळी मुलं संध्याकाळी बालवनात वेगवेगळे खेळ खेळण्यास येत ; पण मुलांची जिज्ञासा आणि कुतूहलप्रवृत्ती सदा जागृत ठेवून हसतखेळत ज्ञान द्यायची कारंतांची इच्छा स्वप्नातच राहिली. 'बालवन' काही वर्षे चाललं ; पण त्याला मिळायला हवा होता तसा पाठिंबा मिळाला नाही.

कारंत आता 'बालप्रपंचा'कडे वळले. 'बालप्रपंचा'त काय नाही हे सांगणे कठीण आहे. विज्ञान, खगोलशास्त्र, नृत्य, संगीत, ललितकला अशा अनेक विषयांची माहिती अत्यंत रसाळपणे, कथानकस्वरूपात कारंतांनी 'बालप्रपंचा'त दिलेली आहे. दक्षिण कर्नाटकाच्या भूगोलावर कारंतांनी पुस्तक लिहिलं होतं. त्याबद्दल बेसिल मिशनने त्यांना एक हजार रुपये दिले होते. त्यातून त्यानी अनेक तऱ्हेचे ग्रंथ विकत घेतले. त्यांचा अभ्यास केला. ज्या ज्या देशाची माहिती द्यायची होती त्या सर्व देशांना ते स्वखर्चाने जाऊन आले. बाकीच्या देशांना पत्र लिहून छायाचित्रं मागवून घेतली. पण भारतीय संस्था पत्रव्यवहाराच्या बाबतीच फारच उदासीन ठरल्या. छायाचित्रं पाठविणं तर राहिलंच, पण पत्राची साधी उत्तरं पाठविण्याचं सौजन्यसुद्धा त्यांनी दाखविलं नाही. मग कारंतांनी एक कॅमेरा विकत घेतला आणि निघाले भारतदर्शनाच्या प्रवासाला. भारताचा कानाकोपरा हिंडून शेकडो फूट फिल्म– फोटो त्यांनी घेतले. घरी आल्यावर स्वत: त्या फिल्म्स-धुवून फोटो तयार केले, आणि ते 'बालप्रपंचा'त वापरले. विविध क्षेत्रातील विद्वानांना भेटून, त्यांच्याशी चर्चा करून माहिती मिळविली. आता प्रश्न आला प्रकाशन खर्चाचा. २४,००० रुपये खर्च येईल असा अंदाज होता. श्री. निट्टूर श्रीनिवासराव तेव्हा सत्यशोधन प्रकाशनसंस्था चालवीत होते. त्यांनी प्रकाशनाची जबाबदारी घेतली. कारंतांनी कर्ज काढून कागद पुरविले. चित्रं, आकृत्या त्यांनीच काढल्या. प्रुफं त्यांनीच तपासली. १८०० पानांचा हा कोश ३ भागांत प्रसिद्ध झाला आणि हे सगळं काम एका व्यक्तीनं, कुठल्याही संस्थेची, किंवा शासनाची मदत न घेता केलं. कानडी भाषेत तरी हा एक अभिनव उपक्रम होता; पण कर्नाटकातले विद्वान अगदी तटस्थ आणि उदासीनच राहिले. कोणीही ह्या ग्रंथांची दखल घेतली नाही. उलट 'मैसूरकरांचा पैसा खर्च करून ग्रंथ काढायचा झाला तर मंगळूरकरांच्याकडून कानडी लिहून घेण्याची जरूर नाही,' असे उर्मट शब्द एका विद्वानांनी उच्चारले. ( मैसूरचं कानडी मंगळूरच्या कानडीपेक्षा उच्च दर्जाचे समजले जाते, कर्नाटका-

तील कुठलेच साहित्यसंमेलन, नाट्यमहोत्सव आणि इतर साहित्यिक उत्सव दक्षिण कर्नाटकातील साहित्यिकांच्या मदतीशिवाय पार पडत नाहीत. तरीही ह्या साहित्यिकांचा व्हावा तसा आदर होत नाही ही एक अत्यंत खेदाची पण सत्यस्थिती आहे. आपले पूर्वग्रह थोड्यावेळापुरते तरी बाजूला सारून एका महान ग्रंथाचं साहित्य म्हणून मूल्यमापन करायला कोणीही तथाकथित विद्वान तयार झाला नाही. पहिल्या आवृत्तीच्या दोन हजार प्रती संपायला दहा वर्षे लागली !

त्यानंतर कारंतांनी कानडी शब्दकोश रचण्याचं काम हातात होऊन ते पुरं केलं. पृष्ठसंख्या ५६० किं. रु. ५ फक्त. शब्दांची संख्या २२०००. हा शब्द-कोश शालेय विद्यार्थ्यांना फारच उपयुक्त ठरला. तीन वर्षात त्याच्या १००० प्रती संपल्या. १९४६ साली कारंतांनी आणखी २००० शब्दांची भर घालून किंमत तीच ठेवून दुसरी आवृत्ती काढली. पाच वर्षांत त्याच्या दोन हजार प्रती संपल्या

'बालप्रपंचा'चे काम चालू असतानाच 'विज्ञान-प्रपंचा'ची कल्पना कारंतांच्या मनात आकार घेत होती. आजवर इंग्रजीतच उपलब्ध असणारे विज्ञान-विश्वातील ज्ञानभंडार भारतीय वाचकांसाठी उघडे करायचे आपले स्वप्न त्यांनी आपले स्नेही डी. व्ही. गुंडप्पा ह्यांच्यासमोर मांडले. डी. व्ही. गुंडप्पा म्हणाले, "ह्या गोष्टी आपल्याकडे व्हायला पाहिजेत आठदहा लेखकांनी एकत्र येऊन, प्रत्येकानं जरी दोन विषय निवडून लेख लिहिले तरी आपण वर्षाकाठी वीस एक पुस्तके काढू शकू." कारंतांनी आपल्या स्नेह्यांना बोलावून घेतले. त्यांची सभा घेऊन आपली कल्पना त्यांच्यासमोर मांडली. सर्वांनी खूप उत्साह दाखविला. आपल्या आवडीचे विषय निवडले. वर्षाकाठी लेखन द्यायचे आश्वासन दिले आणि सभा संपली. डी. व्ही. जी. कारंतांना म्हणाले : "तुला जर वाटंत असेल, की तुझे हे मित्र कोठल्याही विषयाचा त्रास घेऊन सखोल अभ्यास करतील, तर तो तुझा भ्रम आहे. त्यांच्याकडून कसलाही अभ्यास होणार नाही. त्यांच्यापैकी कोणी कविता रचतील; कोणी कथानकं लिहितील पण त्यातले बहुतेक नुसत्या गप्पा मारण्यात पटाईत आहेत. त्यांच्यापैकी कोणीही तुझ्या कार्यात सहभागी होतील असे वाटत नाही." शेवटी डी. व्ही. जीं. चे शब्द खरे ठरले. वर्षभर कारंत त्या मित्रांशी ह्या विषयावर पत्र-व्यवहार करीत राहिले; पण वर्षाअखेरीस कारंतांना असं दिसलं की त्यांच्यापैकी कोणीही काहीही केलेलं नव्हतं ! शेवटी कारंतांनी आपले लेख मंगळूरहून निघणाऱ्या 'स्वदेशाभिमानी' नामक साप्ताहिकात प्रसिद्ध केले.

पण 'विज्ञानप्रपंचा'ची कल्पना कारंतांना स्वस्थ बसू देईना. त्यांनी हे काम स्वतः एकट्याने करायचं ठरवलं. विविध वैज्ञानिक विषयांवर संदर्भग्रंथ त्यांनी विकत घेतले. लेख तयार केले; आकृत्या काढल्या. हे सर्व लिखाण पांच भागांत प्रसिद्ध करण्याचं त्यांनी ठरवलं. 'एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका'-तल्या प्रमाणे alphabetical order ठेवण्यात काहीच अर्थ नव्हता. कानडी भाषेत पारिभाषिक कोष नव्हता. Cross references करता लागणारे संदर्भग्रंथ नव्हते. तेव्हा कारंतांनी ग्रंथांची विभागणी विषयानुरूप करण्याचं ठरवलं. पहिला भाग भौतिकशास्त्र आणि खगोलशास्त्र, दुसरा भाग 'जीवशास्त्र', तिसरा भाग वस्तुचैतन्य ( फिजिक्स—केमिस्ट्री ), चौथा भाग विज्ञानसाधन, भूमी, सागर, आकाश, वनौषधी पासून अणुविज्ञानापर्यंत अशी विभागणी होती. १९६५ पर्यंत विज्ञानाने केलेल्या प्रगतीबद्दलची माहिती 'विज्ञानप्रपंचा'त आहे. 'विज्ञानप्रपंचा'तील एकूण चित्रांची संख्या १८००; एकूण पृष्ठसंख्या १९६४; प्रत्येक भागाची किंमत रु. २०. मुद्रण, प्रकाशन आणि इतर जुळवाजुळव कारंतांचीच.

प्रत्येक भागाच्या खर्चाचा अंदाज सुमारे २०,००० रु. चा होता. अनंत अडचणी सोसून महत्प्रयासाने कारंतांनी ग्रंथ प्रकाशित केले. दोन भाग प्रसिद्ध झाल्यावर कारंतांनी अपेक्षा केली होती तसा प्रतिसाद वाचकांकडून आणि संस्थांकडून मिळा-लाच नाही. तेव्हा पांचवा भाग त्यांनी रद्द केला. ग्रंथ छापखान्यात पडून राहिले. हा कोश १४ ते १८ वर्षे वयोगटाच्या मुलांकरिता लिहिला होता. पण शाळा आणि महाविद्यालयांकडून प्रतिसाद मिळा-लाच नाही. कारंत कर्जाचे धनी झाले. शेवटी छापखान्यातील यंत्रं विकून आणि अन्य मार्गांनी त्यांनी कर्ज फेडले. कारंत स्वतः म्हणतात :

" विज्ञानप्रपंचा 'ने मला अर्थलाभ फारसा झाला नाही. ज्ञानप्राप्ती मात्र भरपूर झाली. " विद्यापीठीय शिक्षणाकडे सहजपणे पाठ फिरविणारे कारंत स्वतः चालते बोलते विद्यापीठ झाले.

१९६१ साली ' विज्ञानप्रपंचा 'चा तिसरा भाग प्रसिद्ध झाला तरीही कारंतांच्या कार्याची माहिती लोकांना फारशी नव्हती. १९५८ साली, स्वीडनच्या International Dance Archieves चे क्युरेटर बेंट हेगर कारंतांकडे आले. त्यांना हवी होती तशी नृत्यप्रदर्शनं कारंतांनी त्यांच्याकरिता भरविली. International Dance Archieves ची स्थापना राल्फ द मारी ह्यांनी केली. त्यांनी पॅरिसमध्ये पाश्चात्त्य नृत्यकलेचे संग्रहालय स्थापन केले होते. तशाच तऱ्हेचे पौर्वात्त्य देशांतील नृत्यकलेचे संग्रहालय स्टॉकहॅमला त्यांनी स्थापन केले होते. बेंट हेगर स्टॉकहॅमच्या संग्रहालयाचे क्युरेटर. ह्या संग्रहालयाकरिता कारंतांनी खूप मदत केली होती. पाश्चात्त्य देशांतले अनेक विद्यार्थी कारंतांकडे नृत्यशिक्षणाकरिता येत असत. १९५८ साली राल्फ द मारी कारंतांकडे येणार होते. पण काही कारणामुळे ते येऊ शकले नाहीत. त्यांनी बेंट हेगरला पाठविले. ते कारंतांकडेच उतरले होते. एके दिवशी ते कारंतांकडे गप्पा मारता मारता म्हणाले : " माझ्या संस्थेतर्फे तुला तुझ्या नृत्यकलेत केलेल्या कार्याबद्दल पदक द्यायचे आहे. वास्तविक हा कार्यक्रम मुंबईला स्वीडिश कौन्सिलतर्फे व्हायचा ; पण मी तो कार्यक्रम पुत्तूरलाच करायचं ठरविलं आहे. " ह्या कार्यक्रम पुत्तूरला झाला आणि कारंतांना पदक दिलं गेलं. बेंट हेगर एवढ्यावरच थांबले असते तर लोक हा समारंभसुद्धा विसरून गेले असते ; पण बेंट हेगर मुंबईला आले. त्यांनी पत्रकारपरिषद घेतली. कारंतांच्या नृत्यकलेतील कार्याबद्दल माहिती मुंबईच्या वृत्तपत्रांत छापून येण्याची व्यवस्थाही त्यांनी केली. साहेबाने दिलेल्या पदकाच्या समारंभाचा एवढा गाजावाजा झाल्यावर कर्नाटकात ह्या कार्यक्रमाचे महत्त्व वाढले.

कर्नाटकातील वर्तमानपत्रांत ह्या गोष्टीची चर्चा झाली. 'आपलं कर्तृत्व पाश्चात्त्य लोकांनीच ओळखायला पाहिजे का ? ' अशा धर्तीचे लेख लिहिले गेले. कर्नाटकातील विद्वानांना आता पाश्चात्त्य देशानं कारंतांचा एवढा गौरव केल्यानंतर आपण त्याच्याकडे दुर्लक्ष करणं बरं दिसणार नाही असे वाटायला लागले आणि १९६२ साली कारंतांचा साठावा वाढदिवस अत्यंत उत्साहाने मोठ्या प्रमाणावर सबंध कर्नाटकात साजरा करण्यात आला. कारंतांच्या लेखनाकडे हेतुपुरःसर दुर्लक्ष करणारे आता त्यांना हार घालायला मोठ्या उत्साहाने पुढे आले. कर्नाटक आणि मैसूर विद्यापीठांनी त्यांना ऑनररी डॉक्टरेटच्या पदव्या दिल्या. हे सगळं जरी केलं तरीही लोकात त्यांची फारशी माहिती नव्हती. कर्नाटक विद्यापीठाच्या पदवीदान समारंभात एका वक्त्याने कारंत ' कथक शास्त्रज्ञ ' आहेत अशीही ओळख करून दिली. (जसं काही कारंत कथकली नृत्य निपुण आहेत आणि त्यांना प्रत्यक्ष नृत्य करता येत नाही; फक्त त्या शास्त्राची पुस्तकी माहितीच त्यांना आहे ! ) कारंतांना 'पद्मभूषण' मिळाला तेव्हा एका मोठ्या नगरात त्यांचा सत्कार झाला. त्या सभेच्या अध्यक्षांनी कारंतांची ओळख पुढीलप्रमाणे करून दिली: " श्रीमान-शिवराम कारंत आपल्या प्रांतातले सुप्रसिद्ध कादंबरीकार आहेत. ' कानूरु सुब्बम्मा हेग्गडिती ' ही त्यांची श्रेष्ठ कादंबरी ". ( ' कानूरु सुब्बम्मा हेग्गडिती ' ही कादंबरी कारंतांची नसून ती के. व्ही. पुट्टप्पा ह्यांची आहे ). कारंतांनी त्याला उत्तर दिले : " साहित्यिकाला स्वतःच्या अपराधांची जबाबदारी तर घ्यावीच लागते, पण इतर साहित्यिकांनी केलेल्या चुकांची जबाबदारीही त्याला घ्यावी लागते ! "

हे सर्व लिहिताना कारंतांना अवास्तव थोरपणा द्यायचा किंवा इतर विद्वानांना दोष द्यायचा हेतू नाही. कारंतांच्या बौद्धिक कर्तृत्वाकडे दुर्लक्ष झालं तसंच डॉ. केतकरांच्यावरही अन्याय झाला. डॉ. आंबेडकरांच्या सारख्या व्यक्तीचाही आधी गौरव सरकारनं केला आणि नंतर लोकांनी. आपल्याकडे कोणी काही आध्यात्मिक कार्य केलं, चमत्कार करून दाखविले, खूप धनदौलत गोळा करू शकले, सत्तास्थानी आरूढ झाले, की प्रसिद्धी मिळते. पण बौद्धिक कर्तृत्वाकडे दुर्लक्ष होतं. तो दोष विद्वानांचा नाही; दोष आहे तो आपल्यावर लादल्या गेलेल्या ब्रिटिश शिक्षणपद्धतीचा. मेकॉलेने ही शिक्षणपद्धती चांगल्या हेतूनं जरी भारतात आणली (भारतीयांना

पाश्चात्त्यांचे ज्ञानभांडार खुले करणे इत्यादी. ) तरीही त्याचा प्रत्यक्ष परिणाम शिक्षण म्हणजे चांगली नोकरी असं समीकरण करण्यात झाला. पूर्वी लोक आय्. सी. एस्. , मामलेदार किंवा कलेक्टर होण्याकरिता शिक्षण घेत असत. आता बँका, विमाकंपनीत मोठ्या पगाराच्या नोकऱ्या मिळविण्याकरिता. पूर्वी कमीतकमी शिक्षण मॅट्रिक समजलं जात असे; आता बी. ए. पर्यंतचे शिक्षण सहज दिले जाते. बौद्धिक तळमळ, ज्ञानाची तहान ह्याची जाणीवच आपल्याला नाही. पाश्चात्त्यांकडे बौद्धिक परंपरा ३००–४०० वर्षांपासून आहे. ती आताही आपल्याकडे नाही– ह्यापुढे होईल असं काही लक्षण दिसत नाही. रसेल, हक्सले ऑक्सफर्डला गेले ते काही नोकऱ्या मिळविण्याकरिता गेले नाहीत, तर सुसंस्कृत होण्याकरिता. इसाया बर्लिनसारखे विचारवंत पाठांतरपरंपरेतून तयार होत नाहीत. त्यांच्याकडे पुस्तक प्रसिद्ध झालं की त्याची चर्चा होते; चिकित्सक परीक्षणं होतात - त्यामुळे त्या बुद्धिप्रचुर समाजात जिवंतपणा असतो. लेखक वाचकाइतकाच जागृत राहातो–आपलं लेखन जास्त जबाबदारीनं करतो. मार्गारेट मीड, रूथ बेनिडिकट, मर्चिया एलियड– ह्या लेखकांच्या पहिल्या पुस्तकापासून शेवटच्या पुस्तकापर्यंत सतत प्रगती होत गेलेली आपल्याला दिसते ती यामुळेच. ते वातावरणच आपल्याकडे नाही. एखाद्या लेखनकृतीची जाहीर समतोल चर्चा ही एक दुर्मिळ गोष्ट आहे. गटबाजी, जाहिरात केल्याशिवाय लेखकाला प्रसिद्धी मिळत नाही. त्यातून लेखकाला आपल्या स्तुतिपाठकांकडून फार मोठा धोका असतो. कारंतांनी गटबाजी केली असती, आपल्या लिखाणाची जाहिरात केली असती. तर कदाचित त्यांना केव्हाच मान्यता मिळाली असती. पण अशा ह्या 'बौद्धिक' वातावरणात खरे विचारवंत बाजूलाच राहतात. पाश्चात्त्यांनी त्यांना मान्यता दिली की आपल्याकडे हारतुरे, शाली, आणि स्तुतिसुमनांचा खच पडतो.

कारंतांना स्वीडिश पारितोषिक मिळाल्यावर कारंतप्रेमाचं, कर्नाटकात अमाप पीक आलं. त्यांच्या 'विज्ञानप्रपंचा'ला मागण्या यायला लागल्या. दरवर्षी १००–१५० प्रतींची विक्री व्हायला लागली. उत्तर कर्नाटकाच्या एका विद्यापीठात कारंतांची एक कादंबरी पदवी परीक्षेच्या पहिल्या वर्षाला पाठ्यपुस्तक म्हणून लावली गेली. त्यावर कारंतांचे मत ऐकण्यासारखे आहे : " त्यामुळे माझ्या कादंबरीच्या जवळजवळ सहा हजार प्रती खपल्या, आणि मला त्याचा आर्थिक लाभ झाला. पण त्या कोवळ्या वयाच्या विद्यार्थ्यांना ह्या कादंबरीचे कितपत आकलन झाले असेल हा प्रश्न आहे. पाठ्यपुस्तकसमितीच्या कुठल्यातरी एका ज्येष्ठ व्यक्तीने हे पुस्तक वाचले होते, त्यांना ते आवडले होते म्हणून विद्यार्थ्यांची बौद्धिक पातळी आणि त्यांचं वय लक्षात न घेता ही कादंबरी त्यांच्यावर लादण्यात काय हेतु होता, ते मला समजत नाही. "

पुढे कर्नाटकात श्री. निजलिंगप्पांचे सरकार आले. श्री. रामकृष्ण हेगडे कुठल्या तरी संदर्भात बोलताना मुख्यमंत्र्यांना म्हणाले : " कारंतांनी 'विज्ञानप्रपंचा'चं एवढं मोठं कार्य केलेलं आहे. त्यांच्याकरिता तुम्ही काय केलंत ? " श्री. आळ्व पुत्तूरचे जिल्हाधिकारी होते. त्यांच्यामार्फत मुख्यमंत्र्यांनी कारंतांना काय मदत हवी म्हणून विचारले. कारंत म्हणाले : " विज्ञानप्रपंचाचे काम संपलेलं आहे. मी केलेला खर्च भरून आला. त्यापेक्षा जास्त माझी अपेक्षाच नव्हती. पण माझी दुसरी एक योजना आहे. ती पाठवून देईन. " ही योजना म्हणजे अगदी लहान मुलांच्याकरिता लिहिली जाणारी 'अद्‌भुत जगत' ही ग्रंथमाला. अगदी सोप्या, रसाळ भाषेत लहान मुलांकरिता विज्ञानातील विविध विषयांवर चित्रमय माहिती द्यायची, अशी कारंतांची कल्पना होती. आणि हा कोश २४ भागांत काढायचा होता. कारंतांनी ही योजना सरकारकडे पाठवून दिली. त्यांचे उत्तर आले : "योजना मान्य आहे. काम चालू करा. सरकार प्रत्येक भागाच्या ३,००० प्रती विकत घेईल." कारंत कामाला लागले. पहिला भाग 'खगोल विज्ञान', दुसरा भाग 'भू–विज्ञान', तिसरा भाग 'सागरविज्ञान,' चौथा भाग 'वातावरण विज्ञान', पांचवा भाग 'बाह्यावकाश' इत्यादी. अशी पुस्तकं त्यांना प्रसिद्ध करायची होती. पहिला भाग लिहून, चित्रं काढून, प्रकाशित करून ५,००० प्रती प्रसिद्ध केल्या. सरकारला भेटप्रत आणि स्मरणपत्र पाठवून दिलं. वर्षानंतर, सरकारने ३००० प्रती घेतल्या. मधल्या काळात

दुसरा भाग प्रसिद्ध केला होता. सरकारला त्याची भेटप्रत आणि स्मरणपत्र पाठविलं. सरकारचं उत्तर आलं : "दोनशे किंवा तीनशे प्रती घेऊ." कारंतांनी प्रत्युत्तर पाठविलं : "मी ह्या ग्रंथाच्या चोवीस भागांची योजना तयार करून पाठविली होती. दोनतीनशे प्रती घेतल्यानं माझा झालेला खर्च काही भरून निघणार नाही. सरकारकडे हात पसरण्याची माझी मुळीच तयारी नाही." तिसरा भाग प्रसिद्ध झाला. किंमत रु. ३.५०, पण साडेतीन रुपयांचे हे पुस्तक कानडी लोकांना फारच महाग पडले. पुस्तकं छापखान्यात पडून राहिली. कारंतानी बाकीची पुस्तकं लिहिण्याची योजना रद्द केली.

कर्नाटकातील लोकांना 'अद्‌भुत् जगत'– परवडलं नाही. बरोबर आहे. भारतात बहुसंख्य लोक पुस्तकं विकत घेत नाहीत. ती परंपराच आपल्याकडे नाही. नाटक, चित्रपट आणि इतर करमणुकींची गरज लोकांना भासते. उंची कपडे आणि दागिने, ह्यांची खरेदी लोक सतत करतात; पण साधारणतः पुस्तकं घेणं म्हणजे पैशांचा अपव्यय वाटतो. पुस्तकांची गरज आपल्याकडे भासत नाही. वाचकांचा पुस्तकांकडे बघण्याचा हा दृष्टिकोन बदलेल तो सुदिन... पण, 'अद्‌भुत जगत' सारखी योजना सत्ताधारी व्यक्तींच्या बेफिकीर, बेजबाबदार वृत्तीमुळे पूर्ण होऊ नये ही विचार करण्यासारखी गोष्ट आहे. सगळेच लेखक काही 'कारंत' नसतात. कारंतांना लागेल तसं कर्ज देणारे मित्र तरी होते. सर्वच लेखक काही तसे भाग्यवान नसतात आणि एवढं मोठं कर्ज वैयक्तिक जबाबदारीवर घेण्यास लेखक तयार झाला नाही, तर त्याला दोषही देता येणार नाही. १९५८ साली कारंतांना स्वीडिश पारितोषिक मिळालं आणि तेही यक्षगानात. म्हणून कानडी वाचकाला त्यांची माहिती तरी झाली. ते नुसते कादंबरीकार आणि नाटककार राहिले असते, तर कदाचित कोणीही त्यांची दखल घेतली नसती आणि असं अनेक लेखकांचं होत असेल.

आधुनिक कानडी नाट्यक्षेत्रात विविध तऱ्हेचे नावीन्यपूर्ण प्रयोग करणाऱ्या कलाकारात कारंत अग्रगण्य मानले जातात. रंगभूमीकडे त्यांचे मन अगदी लहानपणापासून वेधले. वयाच्या तिसऱ्या वर्षापासून कारंत गावात होणारे यक्षगानाचे आणि इतर नाटकांचे प्रयोग घरी कोणाला थांगपत्ता न लागू देता पहात. लहान वयापासूनच ते नाटकांत काम करायला लागले. पुढे त्यांचीच नाटककंपनी झाल्यावर ते स्वतः आपले पोशाख तयार करीत आणि नटनटचांची रंगरंगोटी स्वतः करीत. त्यामुळे त्यांच्या बोटांना रंगांचा वास कायमचा चिकटला असल्यामुळे त्यांना चमच्याने सफाईदारपणे जेवायची सवय झाली. ते स्वतः संगीतकार आणि नट असल्यामुळे त्यांची नाटके प्रभावी ठरतात. त्यानी गद्यनाटके तर लिहिली आहेतच, पण गीतिनाटके, पद्यनाटके, नृत्यनाटके आणि छायानाटकेही लिहिली असून त्यांचे नाट्यसृष्टीतले नवे प्रयोग त्यांच्या कल्पकतेची साक्ष देतात.

गद्यनाटक कारंतांनी समाजसुधारणेचे माध्यम म्हणून वापरले. ज्या विषयावर बोलायला लोक कचरतात, त्या सर्व सामाजिक समस्यांना कारंतांनी तोंड फोडलं. जातिभेद आणि वर्णाश्रमधर्म, वेश्याव्यवसाय, स्त्री-पुरुष संबंध, धर्माच्या नावाखाली होणारे अमानुष प्रकार हे त्यांचे नेहमीचे विषय. 'गर्भगुडी' ('देवळातील गाभारा'), ह्या नाटकात देवधर्माच्या नावाखाली होणारा अनाचार, अन्याय आणि अधर्म ह्यांचे अत्यंत कडवटपणाने केलेले चित्रण आहे. पण ह्या नाटकातील एक पात्र कारंतांच्या नावीन्याची साक्ष देतं आणि ते पात्र म्हणजेच त्या देवळातील मूर्ती ज्याने घडविली होती तो शिल्पकार काश्यप. आपण भक्तिभावाने घडविलेल्या देवाच्या मूर्तीची अधोगती आणि त्याच्याच साक्षीने होणारा अनाचार पाहून तो खिन्न होतो असे त्यात त्यांनी दाखविले आहे. शिल्पकाराचा भाविक आदर्शवाद आणि भटजींचा क्रूर व्यवहार ह्यांतील विरोध वाचकांना तीव्रतेने जाणवतो आणि वाचक विचारमग्न होतो.

कारंतांच्या नाटकात धनासाठी दरिद्री जनतेच्या अंधश्रद्धेचा गैरफायदा घेणारे ज्योतिषी, पडवीवर बसून सहज गप्पा मारता मारता निष्पाप माणसाचं चारित्र्य धुळीला मिळविणारे निरुद्योगी भटजी,–ही पात्रं हमखास भेटतातच. त्याशिवाय त्यांनी निवडणुकीच्या वेळेला होणारे भ्रष्टाचार आणि 'अधिक धान्य पिकवा' ह्या विषयावरही नाटकं

लिहिली आहेत. त्यांनी गुप्तरोगासारखा समाजाला पीडणारा प्रश्नसुद्धा अत्यंत प्रभावी रीतीने रंगभूमीवर आणला.

ह्या नाटकाचं नांव 'नाल्कनेय पिशाची' (चौथं पिशाच्च). नायिका नागम्मा. ह्या दुर्दैवी बाईला तीन अपंग आणि निर्बुद्ध मुलं असतात. चौथ्या बाळाची चाहूल लागताच ती बाई काळजीने आणि भीतीने हैराण होऊन 'आता मला होणारं पिशाच्च कसं असेल ?', असा प्रश्न विचारते. शेवटी तिला डॉक्टर समजावून सांगतात, की तिच्या नवऱ्याला 'फिरंगी रोग' झाला आहे आणि त्याच रोगाची बाधा तिला झाल्याने तिची मुले अशी निपजतात, असे सांगून गुप्तरोगाविषयी सबंध माहिती ते तिला देतात. हे संभाषण चालतं ते नागम्माच्या खोपटात. पलीकडे तिची तीन मुले आहेत त्यांना हे सर्व संभाषण ऐकू जात आहे. त्यांच्या लैंगिक भावना निष्कारण चाळवल्या जाऊं नयेत किंवा त्यांच्या मनात ह्याबद्दल घृणाही उत्पन्न होऊ नये अशी काळजी घेऊन हे नाटक लिहिले गेले आहे. त्यामुळे त्यात कमालीचा संयम आणि हळुवारपणा आलेला आहे. नागम्माला प्रसूतीच्या वेदना सुरू होतात. आणखी एका विद्रूप मुलाला जन्माला घालायचा तिला धीरच होत नाही. ती मरते. हे नाटक गावातील खेडूत प्रेक्षक मनासमोर ठेवून लिहिलेले आहे. त्यामुळे अत्यंत साध्या, सोप्या भाषेत, ह्या रोगानं उध्वस्त केलेल्या संसाराचं केलेलं चित्रण मनाला भिडून आतून अस्वस्थ करीत राहतं.

कानडी रंगभूमीची खरी सेवा कारंतांनी केली आहे ती त्यांच्या नावीन्यपूर्ण संगीत नाटकांतून आणि नृत्यनाटकांतून. कारंतांच्या कल्पनाशक्तीची भरारी 'मुक्तद्वार' नावाच्या नृत्यनाटकात उठून दिसते. सगळ्या विश्वाचा इतिहास कारंतांनी ह्या नाटकात नृत्य आणि संगीताच्या माध्यमातून सांगितला आहे. आधी सर्वत्र अंधकार असतो नंतर सूर्य तळपायला लागतो. नंतर एक एक जीव जन्माला येतो. याज्ञवल्क्य ऋषींच्या रूपाने उपनिषदांचा काळ येतो. नंतर कुरुक्षेत्राचं युद्ध आणि कृष्णार्जुन संवाद; मग बुद्धयुग येतं; नंतर ख्रिस्तयुग. शेवटी येतो पैगंबर. ह्या सर्व युगपुरुषांची शिकवण त्या त्या धर्मांचे लोक विसरतात. युगपुरुषांची जागा भटजी, मौलवी, भिक्कू आणि पाद्री घेतात. त्यांच्यात धर्मकलह सुरू होतो. शेवटी ह्या सर्वांकडे प्रश्नांकित दृष्टीने पहाणारा नवयुगाचा ब्रह्म विज्ञानपुरुष येतो. "धर्म हा अज्ञानाच्या अंधकारात बुडलेल्या लोकांवर फेकलेलं मायाजाल आहे. देवाच्या शोधात जाणे म्हणजे अंधाऱ्या खोलीत नसलेल्या दागिन्यांचा शोध करण्यासारखाच आहे," असे सांगून तो गुप्त होतो. पुढचं युग सुरू होते. नेपथ्यामागे सर्व लोक आपले जातिभेद विसरून आनंदाने, एकोप्याने राहात असल्याचे गीताद्वारे सांगितले जाते. कृष्ण, येशू, बुद्ध, अल्ला, झरतुष्ट्र, ऋषिगण, पाद्री आणि भिक्कू एकत्र गोळा झालेले आहेत असेही सांगितले जाते. पण रंगमंचकावर धर्मगुरु परत आपल्या कलहात गुंततात आणि आपापल्या युगपुरुषाकरिता आक्रोश करतात. याज्ञवल्क्य ऋषी येतो. 'मुक्तद्वारापलीकडे काय दिसते ते पहा तरी,' असे सांगतो. कुठल्याही धर्मगुरूला हे करण्याचे धाडस होत नाही. विज्ञानपुरुष याज्ञवल्क्याचे हात धरून पुढे होतो. त्याला दिसतं काय तर सर्वत्र आनंद आणि उत्कट प्रेम. सगळे युगपुरुष आपापला— कृष्ण निष्काम कार्याचा, येशू द्वेषत्यागाचा, बुद्ध प्रेमाचा, आणि झरतुष्ट्र सौंदर्यदृष्टीचा संदेश परत मानवजातीला देतात.

सर्वत्र परत अंधकार पसरतो. पुढच्या युगाची चाहूल लागते पण ते कसं असेल याची कल्पना नाही.

असा त्या संपूर्ण नृत्यनाटचाचा गाभा आहे. युगपुरूष येतात आणि जातात. कालपुरूष सुंदर सृष्टीचासुद्धा विध्वंस करतो. विविध संस्कृती उदयाला येतात आणि अस्त पावतात. महात्मे जन्माला येतात आणि मरतात. पण प्रत्येक संस्कृती, प्रत्येक महात्मा मानवी इतिहासाचा एक टप्पा आहे. याज्ञवल्क्यऋषी होते का नाही, हा प्रश्न नाही; कृष्णाचे अनुयायी आणि येशूचे अनुयायी एकोप्याने राहू शकतील का नाही, हाही प्रश्न नाही; पण सर्व धर्मांची शिकवण एक आहे. प्रत्येक धर्माने एका विशिष्ट गुणाला— निष्काम कर्म, दया, करुणा अथवा दान— ह्याला महत्त्व दिलेले आहे. याज्ञवल्क्य ऋषींच्यासारखे विज्ञानाचा आधार घेऊन मुक्तद्वारापलीकडे बघण्यास शिकले, की सर्व भेदभाव नष्ट होतात. मानवधर्म हा एकच धर्म राहातो. सर्व-मानवजातीने सर्व जीवनात आणि धर्मांत एकोपा घडवून आणण्याची आकांक्षा

अनुक्रमणिका

महत्त्वाची आहे आणि हे ध्येय कारंतांनी 'मुक्तद्वार' ह्या नाटकात अत्यंत सौंदर्यपूर्णतेने आणि मार्मिकतेने प्रेक्षकांच्या समोर ठेवले आहे.

ह्या नाटकात कारंतांना कालाची गती नृत्यातून दाखवायची होती. तेव्हाच्या सुप्रसिद्ध नर्तकी चंद्रभागादेवी हे नृत्य करणार होत्या; पण कारंतांच्या मनासारखे ते काही होईना. शेवटी कारंतांनी सात दिवसात त्या नृत्याची तालीम करून स्वतःच ते नृत्य केले. त्या नृत्याला लागणारे पोशाख त्यांनी ऋेपपेपरपासून तयार केले होते.

कारंतांनी आणखी चार नृत्यनाटके लिहिलेली आहेत; पण 'मुक्तद्वार' हे लोकप्रिय झाले. अनेक कानडी साहित्य संमेलनातून त्याचे प्रयोग झाले. ह्याशिवाय बुद्धाच्या जीवनावर आधारलेली दोन गीतनाटके आणि पौराणिक कथांवर आधारलेली दोन गीतनाटके काही नाटके त्यांनी लिहिली आहेत. लहान मुलांच्याकरताही त्यांनी नाटके लिहिली आहेत.

कारंतांनी 'यक्षगान' ह्या कर्नाटकातील लोकप्रिय लोकनाट्याच्या संबंधात केलेले कार्य सर्वांना माहीत आहे. यक्षगानाचा उगम संस्कृत नाटकातून झाला आणि कानडी नाटकाचा उगम यक्षगानातून झाला. कर्नाटकात यक्षगानाला प्रेरणा मिळाली ती 'नागमंडलनृत्य' किंवा 'नागनृत्य' ह्या नृत्यप्रकारातून. (सर्पाच्या आराधनेला कर्नाटकात फार महत्त्व दिले जाते. नागरखंड नावाचे एक लहानसे गाव दक्षिण कर्नाटकात होते. सुब्रह्मण्य आणि बांधवपूर ही दोन्ही शहरे त्या राज्याच्या राजधान्या होत्या) यक्षगानाचे मूळ स्वरूप–

'वीणा भेरी मृदंग कालह कला नृत्यं च गीतम्–तथा' असे थोडक्यात वर्णिता येईल. साधारण बाराव्या शतकापासून यक्षगान अस्तित्वात होते. पंधराव्या शतकापासून भागवतसंप्रदाय, भक्तिमार्ग आणि दाससंप्रदायांचा त्याच्यावर परिणाम होत गेला. सांप्रदायिक यक्षगानांत नृत्य आणि संगीताला महत्त्व होते. त्यात बदल होत गेले तसे त्यांतील नृत्य आणि संगीताचे प्रमाण कमी झाले आणि त्यांची जागा गद्याने घेतली, यक्षगानात हनुमनायक (विदूषक) आणि भागवत (सूत्रधार) ह्या दोन पात्रांना फार महत्त्वाचे स्थान आहे. हनुमनायक प्रयोग सुरू होण्यापूर्वीपासून आणि नंतरही आपल्या विनोदी संभाषणाने प्रेक्षकांना हसवत ठेवतो. तो प्रेक्षकांची आणि सूत्रधारांची तर टर उडवतोच; पण कथानायकाचासुद्धा कान पिळण्यास मागेपुढे बघत नाही. कथानकाची जोडणी तोच करतो. भागवत नाटकाच्या नांदीपासून आशीर्वादाच्या श्लोकापर्यंत सगळी गीते गातो. स्त्रिया आणि ब्राह्मणेतर जनतेला वेदपठनाची बंदी होती. त्यांना हितोपदेश करण्याकरिता 'पुराणे', 'महाभारत', 'रामायण' आणि 'भागवत' लिहिले गेले आणि अशिक्षित लोकांचे मनोरंजन करताकरता उपदेश करण्याचे माध्यम म्हणून यक्षगान लिहिले गेले असावे, अशी सर्वसाधारण समजूत आहे.

यक्षगान हा नृत्यप्रकार आज फक्त कर्नाटकातच, जरी अस्तिवात असला, तरी भारताच्या इतर प्रांतातसुद्धा हा नृत्यप्रकार होता. ह्याला ऐतिहासिक पुरावा आहे. विजयनगरचे राज्य नष्ट झाल्यावर तंजावर संगीत, नृत्यादी कलांचे केंद्र झाले. तिथे आधी नायक आरस आणि नंतर मराठे राजांनी यक्षगानाचे काळजीपूर्वक संगोपन करून ते वृद्धिंगत केले. शाहूमहाराजांनी (१६८४-१७१७) 'शंकर - गौरी संवाद, नावाचे तीन अंकी नाटक लिहिले आहे. ह्या नाटकातील पहिला अंक संस्कृतमध्ये, दुसरा अंक मराठीत आणि तिसरा अंक तेलुगू भाषेत लिहिला आहे. तुळजाजी महाराजांनी १७२९ - १७३५ ह्या सहा वर्षांच्या अवधीत 'संगीत सारामृत' नावाचा संस्कृत ग्रंथ, अनेक नाटके आणि राजरंजनाविलास, नामक यक्षगानाच्या कृती लिहिल्या हे सर्व लेखन 'मद्रास युनिवर्सिटी जर्नल ऑफ ओरियेंटल रिसर्च' आणि तंजावरच्या 'सरस्वती महाल लायब्ररी जर्नल' ह्या नियतकालिकांत प्रसिद्ध झालेले आहे. तेलुगू भाषेतही यक्षगान लिहिले आहे. भारताच्या इतर प्रांतांतही यक्षगान लोकप्रिय असावे असा अंदाज आहे. त्याशिवाय बंगालमधील 'यात्रा', आसाममधील 'आंखियाँ', आणि तामिळनाडचा 'तेरगुडु' ह्या नाट्यप्रकारांत आणि यक्षगानात असलेले विलक्षण साम्य कसे आले, हे सांगणे कठीण होईल.

यक्षगानाचे विषय म्हणजे 'रामायण,' महाभारत', 'भागवत', 'दशावतार', आणि पौराणिक –ण. कारंतांनी यक्षगानात जरूर ते बदल घडवून

आणले. पूर्वी यक्षगानाचे प्रयोग सबंध रात्रभर चालत असत. कारंतांनी २॥–३ तासांत अत्यंत कलात्मकतेने हा प्रयोग सादर होऊ शकतो, हे प्रत्यक्षात दाखवून दिले.

आचार्यः सममिच्छन्ति व्यक्तमिच्छन्ति पंडिताः ।
स्त्रियो मधुरमिच्छन्ति विकृष्टमितरे जनाः ॥

अशा प्रेक्षकांच्या विविध आवडी लक्षात घेऊन, कारंतांनी नृत्य, गीत आणि पौराणिक कथा ह्यांचे सुंदर मिश्रण करून यक्षगानाला एक वेगळाच जिवंतपणा आणला. व्हायोलिन, क्लॅरियॅनेट आणि सॅक्सोफोन ही वाद्ये इतर वाद्यांच्या जोडीला वापरून त्या वाद्यवृंदात एक नवीन जोष आणला. निरांजनाबरोबर गॅसलाईटवर पिवळे कागद लावून रंगमंचावर प्रकाशाची नवीन व्यवस्था केली. सांप्रदायिक यक्षगानाच्या पोषाखात पांढरा, गर्द हिरवा आणि लाल रंग वापरले जात असत. कारंतांनी हेच रंग ठेवले. नेपथ्यासाठीही तेच रंग वापरले. आभरणे सांप्रदायिकच ठेवली. यक्षगान कानडी भाषेतच असल्यामुळे ते इतर भाषिकांना समजत नसे. ह्यावर तोड म्हणून त्यांनी सबंध यक्षगान नृत्यरूपकात बसविले आणि यक्षगानाला 'किन्नरनृत्य' असे नाव दिले. कारंतांनी सबंध कर्नाटकभर हिंडून यक्षगानाबद्दलची संपूर्ण माहिती गोळा केली. त्यावर इंग्रजी आणि कानडीत प्रबंध लिहिले. गावातल्या गावात पडून राहिलेली ही लोककला त्यांनी शहरवासियांना उपलब्ध करून दिली. कारंतांच्या ह्या कार्याला खरोखर तोड नाही.

कारंतांना ज्ञानपीठ पुरस्कार मिळाला, तो त्यांच्या एका कादंबरीला. पण कारंत कादंबरीलेखनाकडे अगदी अनपेक्षितपणे वळले. त्यांच्या एका मित्राने कारंतांची सगळी नाटके आवडीने वाचून काढली होती. ते एकदा उद्गारले : "Karanth is fit only for serious writing".

कारंतांना हे आपल्या मित्राचे बोलणे अपमानास्पद वाटले. आणि आपल्या मित्राचे शब्द खोटे ठरविण्याकरता कादंबरी लेखनाकडे त्यांनी आपले लक्ष्य वळविले. 'देवदूत' आणि 'कन्याबली' ह्या त्यांच्या पहिल्या कादंबऱ्या. कारंतांच्या कादंबऱ्यांची थोडक्यात ओळख करून देणे कठीण आहे. कारंतांचं भव्य व्यक्तिमत्त्व, त्यांची जीवनावरची श्रद्धा, अन्यायाची चीड, लोकांचं दुःख आणि दारिद्र्याबद्दल त्यांना वाटणारा कळवळा हे सर्व त्यांच्या कादंबरीत प्रतिबिंबित झालेले आहे. त्यांना लोकांच्या भावनांची कदर आहे. स्वतःच्या लग्नाच्या दिवशी त्यांनी आपल्या सासऱ्यांना 'बालप्रपंचा'ची प्रत भेट दिली. सासऱ्यांना खूप आनंद झाला. त्यांनी पुस्तक उघडून पाहिले. आत पहिल्या पानावर कारंतांनी लिहिले होते : "तुम्ही मला आपली मुलगी माझ्या जीवनाची सहचरी म्हणून दिलीत; मी आपल्याला काय देणार?" त्यांचे सासरे गहिवरले. पुढे त्यांचे सासरे एकाएकी गेले. तेव्हा सौ. लीलाबाईच्या तीनही बहिणींना आपल्या घरात आणून त्यांचे संगोपन केले आणि आणि त्यांची लग्नं करून दिली. आणि हे केव्हा तर जेव्हा त्यांची स्वतःची आर्थिक परिस्थिती अत्यंत बिकट होती त्या काळात. कारंत धीराचे आहेत. मागे एकदा आपल्या यक्षगानाच्या प्रयोगाकरिता मुंबईला यायला निघाले होते. वाटेत बेळगावला त्यांचा एक प्रयोग होणार होता. प्रयोगाची संध्याकाळ आली. कारंत नटनटयांची रंगरंगोटी करीत होते. तोच व्यवस्थापकांनी आत येऊन वर्दी दिली की एकाही तिकीटाची विक्री झालेली नाही. पण कारंत डगमगले नाहीत. ते शांतपणाने म्हणाले : "काही हरकत नाही. आजचा प्रयोग रंगीत तालीम समजून आपण सादर करू या." आणि अत्यंत तन्मयतेने तीन–साडेतीन तास, त्या चार प्रेक्षकांसमोर, भरलेल्या सभागृहात करावे तसे नृत्य कारंतांनी केले. पुढे त्यांचा मुंबईतील कार्यक्रम कल्पनेपलीकडे यशस्वी झाला ही गोष्ट वेगळी. कारंत अतिशय सहनशील आहेत. त्यांचा मोठा मुलगा हर्ष वयाच्या २१ व्या वर्षी कॅन्सरने मुंबईत गेला. त्यांच्या मित्राने त्यांना सांत्वनपर पत्र पाठविले. त्याला कारंतांनी उत्तर दिलं : "हजारो मातापित्यांच्या वाट्याला येतं तेच दुःख आज आमच्या वाट्याला आलेलं आहे."

महारांची, आदिवासी लोकांची, कॉफीच्या मळ्यावर राबणाऱ्या कामकऱ्यांची, त्यांचं रोजचं अस्थिर जीवन, त्यांची पिण्याची सवय, ह्या सर्व गोष्टींची नोंद त्यांच्या कादंबऱ्यांत सापडते. त्यांनी स्वतः समाजकार्य केलेलं आहे. तेव्हा परंपरागत चालत आलेल्या रूढी आपण बदलू शकत नाही असं

मानायला ते तयार नाहीत. श्री. रामकृष्ण ह्यांच्याकडून कारंत गायन शिकले. त्यांच्या समाजात मुलींची लग्नं न करता त्यांना श्रीमंतांना देऊन टाकण्याची प्रथा होती. कारंतांना हे समजलं. ते अस्वस्थ झाले. त्यांनी गांधीजींना पत्र पाठवून त्यांचा सल्ला विचारला. गांधीजींचे उत्तर आले: " अशा मुलींनी लग्नाचा विचार सोडून द्यावा आणि आजन्म ब्रह्मचर्य पाळावे." कारंतांना गांधीजींचा हा सल्ला अमानुष वाटला. तेव्हा त्यानी स्वतःच काही बेत मनाशी केला. ज्या जमातीत जेवढ्या म्हणून उपवर मुली होत्या त्या सर्वांना त्यानी स्थळं शोधून त्यांची लग्नं लावून दिली. आता त्या गावात ही प्रथा बंद पडली आहे. त्यांनी पस्तीस एक कादंबऱ्या लिहिलेल्या आहेत. त्यातील अनेक कादंबऱ्यातून वेश्याव्यवसाय आणि स्त्रीपुरुषसंबंध हे विषय त्यांनी हाताळले आहेत.

कारंतांच्या कादंबऱ्या कधीकाळी लोकप्रिय होतील असं वाटत नाही. कादंबरी हे मुख्यतः करमणुकीचे माध्यम ठरले गेले आहे. कादंबरीत विचार येऊ शकतात, माणसाला घडविणे यते, मानवी मूल्यांचे सखोल चिंतन येऊं शकते ही कल्पना आपल्या वाचकांना न पटणारी आहे. नेपोलियनच्या युद्धांनी घातलेला हैदोस, त्यामुळे घडलेला रक्तपात आणि मनुष्यहानी, प्रेम, जन्म, मृत्यू, सत्तेचं स्वरूप आणि इतिहासाचं तत्त्वज्ञान ह्यावर २००० पानी कादंबरी टॉलस्टॉयनंच लिहावी आणि त्या कादंबरीत प्रतिपादिलेल्या विचारावर तिथल्याच थोर विद्वानांनी प्रबंध लिहावेत. टॉलस्टॉयनं ही कादंबरी लिहिली तेव्हा सत्तेचं भयंकर स्वरूप त्याला दिसणं शक्य नव्हतं. आज त्याने मांडलेल्या मतांना जास्त महत्त्व प्राप्त झालेलं आहे. आज अनेक देशात आपण लोकशाही नष्ट झालेली बघतो आणि दारिद्रय कमी होऊन, समृद्धी आली तरीही सत्तेची हाव सुटत नाही उलट ती वाढतच जाते हे अगदी अलिकडच्या घटनांनी आपल्याला दाखविले आहे. सत्तास्थानी आरूढ होण्याकरिता लोक कुठलीही किंमत मोजायला तयार होतात आणि त्यांना सत्तास्थानी निवडून देणारे लोक त्यांच्याइतकेच समर्थ असतात. हे सर्व खरे असूनही सत्तेचं स्वरूप काय, हा प्रश्न इतिहासाचाच आहे आणि अजूनपर्यंत त्या प्रश्नाचं उत्तर मिळालेलं नाही. कादंबरी हे गहन, गंभीर विषयाचे माध्यम होऊ शकते ह्याचं दुसरं उदाहरण जॉयस्‌चं ' फिनेगनस् ' वेक ' ( Finnegans Wake ) ही ७३० पानांची कादंबरी लिहायला त्या लेखकाला १७ वर्षे लागली. इतिहासातील सत्य, कालतत्त्व, अशा प्रश्नांची चर्चा तर ह्या कादंबरीत केलेली आहेच पण इंग्रजी भाषेतील एक नवीन भाषिक प्रयोग ह्या कादंबरीत केलेला आहे. कादंबरीची सुरवात आणि शेवट अपूर्ण वाक्याने केलेला आहे–वाक्याचा पूर्वार्ध कादंबरीच्या शेवटी आणि उत्तरार्ध कादंबरीच्या सुरवातीला ! ही कादंबरी वाचकाला समजावी म्हणून ' जॉयस्–अर्थकोश ' आणि शेकडो टीकात्मक पुस्तके लिहिली गेली आहेत– Joyce Industryच तिथे झाली आहे असे म्हणणे अतिशयोक्तीचे होणार नाही.– पण आपल्याकडे असे लेखक, वाचक आणि टीकाकार होतील असे चिन्ह आजतरी दिसत नाही. इंग्रजी जागतिक भाषा असल्यामुळे कुठल्याही एका दर्जेदार पुस्तकाच्या दहाहजार प्रती संपणे फारसं कठीण नाही हे जरी मान्य केलं तरी कन्नड भाषिकांमध्ये पाचशे चिकित्सक वाचक तरी कुठे भेटतात?

' चोमन दुडी ' ही कारंतांची कादंबरी १९३३ साली प्रसिद्ध झाली. शेतावर मजुरी करणाऱ्या महाराच्या जीवनाचं कारुण्यमय वर्णन त्यात केलेले आहे. त्यानं जन्मभर राबायचं, घाम गाळायचा तो लोकांच्या शेतात. पोटभर अन्नाचीही त्याला खात्री नसायची. बरं, स्वतःच्या जमिनीची आशाही त्याने करायची नाही. कारण पारंपरिक समजूत अशी की महाराने स्वतःच्या जमिनीची अपेक्षा करू नये, ते पाप आहे. कारंतांच महारांच्या घरी जाणं येणं असे. त्यांच्या हालअपेष्टा, दारिद्रय, यांची माहिती त्यांना होती. त्यामुळे कारंतांची ही कादंबरी अगदी स्वाभाविक आहे. ' चोमन दुडी ' ह्या कादंबरीच्या नावातील दुडी ह्या शब्दाला दोन अर्थ आहेत. ' दुडी ' म्हणजे ' राब '; ' श्रम कर '. दुडी ह्या शब्दाचा दुसरा अर्थ हातांत चर्मवाद्य आहे, डमरू, त्याला दुडी म्हणतात. ' चोमन दुडी ' आणि अर्नेस्ट हेमिंग्वे ची The Old Man and the Sea ह्यांत खूपच साम्य आहे. चोम आणि सांटियागो

जगात अगदी एकटे आहेत. ते दोघेही निसर्गाशी समरस होऊन येईल त्या प्रसंगाला धैर्यानं तोंड देतात. चोम शेतावर राबतो; सांटियागो मासे पकडतो. चोमाचे आपल्या राबत्या भूमीवर नितांत प्रेम आहे तसं सांटियागोचे सागरावर विलक्षण प्रेम आहे. त्या दोघांच्या राहात्या झोपडीतही खूप साम्य आहे. दोघेही मध्यम वयाचे आहेत. दोघेही विधुर आहेत. दोघांचाही स्वाभिमान दांडगा आहे. एखाद्या दिवशी चोमाला, जर मजुरी मिळाली नाही तर अगदी सणासुदीला सुद्धा तो कुणाकडे कर्ज मागायचा नाही. मित्रांनी प्यायला बोलावले तर आपल्याकडे पैसे नसताना तिथे जाणे बरोबर नाही म्हणून उपाशी पोटी परततो. तसेच सांटियागोला ८४ दिवस मासे जाळ्यात पडत नाहीत. त्याचा छोटा मित्र त्याला जेवायला बोलावतो. सांटियागो " नाही; मी घरी जाऊन जेवीन " असे उत्तर देतो. सांटियागोला बीयर आवडते; चोमाला देशी दारू आवडते. चोमाचं भांडवल दोन वासरं तसं सांटियागोचं भांडवल मासे पकडण्याचं जाळं. दोघंही कर्जं काढायला तयार होत नाहीत. चोमाला आपली जमीन असावी असे वाटते; सांटियागोला मासे पकडून आपला चरितार्थ भागवावा असे वाटते. चोमाची बायको आपल्या मागे पाच मुलं ठेवून गेलेली आहे; सांटियागोच्या बायकोनं त्याच्या करता एक आपलं छायाचित्र, दुसरे येशूचं चित्र आणि तिसरं कन्यादेवीचं चित्र मागे ठेवलं आहे. चोमाला शिकारीची आवड तर सांटियागोला मुष्टियुद्धाची आवड. दोघांचीही मने अत्यंत निष्कलंक आहेत. राग आणि द्वेष ह्याच्या पलीकडे ते गेलेले आहेत. जीवनावर दोघांचीही श्रद्धा आहे; आसक्ती आहे. चोमाचा मुलगा धर्मांतर करून जमीन मिळवितो. चोमा धर्मांतराला तयार होत नाही. सांटियांगो सुद्धा मुष्टीयुद्धामुळे आपल्या मासेमारीला बाधा येईल म्हणून मुष्टियुद्ध सोडून देतो. दोघांच्याही मनांतील हलकल्लोळाच्या वर्णनात कमालीचं साम्य आहे. दोन्ही कादंबऱ्यांचा शेवट जो आहे त्यातही साम्य आहे. हेमिंग्वेच्या कादंबरीचा शेवट असा आहे : " Up the road, in his shack, the old man was sleeping again. He was still sleeping on his face and the boy was sitting by him watching him. The old man was dreaming about the lions," 'चोमन दुडी' चा शेवटही असाच आहे : " चोमाच्या हृदयाचं डमरू बंद पडलं. कसल्या तरी भीतीने बेळ्ळी (त्याची मुलगी) बाहेर आली. त्याची दोन्ही वासरं त्याच्या जवळ उभी होती– एक मरतुकडं कुत्रंही तिथे उभं होतं. बेळ्ळी कुत्र्याला सारून आत गेली. संध्याकाळच्या अर्धप्रकाशात तिला दिसली चोमाची समाधी ... बाकी सर्व तसंच राहिलं होतं. फक्त चोमा तिथं नव्हता. "

दोन थोर साहित्यिक मानवाच्या मूलभूत प्रश्नांकडे किती सारखेपणाने बघतात ह्यांचं हे उदाहरण आहे. पुस्तकावर आधारित चित्रपट निघाला आणि त्याला केंद्र सरकारचे पारितोषिकही मिळाले आहे.

कारंतांना ज्ञानपीठ पुरस्कार मिळाला तो त्यांच्या ' मूकज्जिय कनसुगळु ' ( " मुक्या आजीची स्वप्ने " ) ह्या कादंबरीला. ही आजी मुकी नाहीच आहे. तिची स्वप्ने दिवास्वप्नेही नाहीत, रात्रीची स्वप्नेही नाहीत. आजीचे पाळण्यातले नाव होते मूकांबिका. मूकांबिका ही त्या गावची ग्रामदेवता. आता तिचं वय आहे ८० वर्षांचं. त्यामुळे मूकज्जी हे तिचं टोपण नाव. ती बालविधवा असते. घरची आर्थिक स्थिती बरी असते. त्यामुळे तिला वैधव्याची झळ लागत नाही. आई–वडील गेल्यानंतर तिचा भाऊ तिला थारा देतो. आणि तिचं सगळं व्यवस्थित चाललेलं असतं, मधे एक अशी काहीतरी घटना घडते की त्यामुळे लोकांना, तिला भुतानं पछाडलं आहे असं वाटतं. तिला खूप मारहाण होते. त्या माराला घाबरून ती मधे बरीच वर्षे मौन धरते. एकही शब्द ती उच्चारीत नाही. ह्या अर्थानं तिला मुकी आजी म्हणता येईल.

कारंतांना ह्या कादंबरीतून मानवसंस्कृतीचा चार हजार वर्षांचा इतिहास सांगायचा होता. त्यांना चार हजार वर्षे वयाची नायिका निर्माण करणे शक्य नव्हते. म्हणून त्यांनी ८० वर्षांची आजी आपली कथानायिका म्हणून निवडली आणि तिला एक अतींद्रिय शक्ती ( extra perceptionary sense ) दिली. तिचा संसार असता तर ती गृहकृत्यं, नवरा, मुलं ह्यांत गुंतली असती. तिची

शक्ती वाया गेली असती. तिच्या चिंतनात खंड पडला असता. म्हणून त्यांनी तिला वैधव्य दिलं. गावच्या पिंपळाच्या पारावर बसून ती आपल्या पुतण्याशी बोलत राहाते. त्याच्या प्रश्नाला ती मार्मिक उत्तरे देते. तिचं म्हणणं–जगात कोणीही एकटा, अलिप्त आणि स्वतंत्र असू शकत नाही. आपण सगळे एका नाजूक पण न तुटणाऱ्या धाग्याने भूत आणि भविष्यकाळाशी बांधले गेलेले आहोत. प्रत्येक खडक,. सृष्टीतील प्रत्येक वस्तू आपला सर्व मानवजातीशी संबंध दाखविते. संन्यास घेणे म्हणजे संसारातील जबाबदाऱ्यांना भिऊन, त्या टाळण्यासाठी पळून जाणे आहे. तो पलायनवाद आहे. देवाची निर्मिती माणसानेच केली; देवानं माणूस नाही निर्माण केला. देव, धर्म, मुक्ती हे सर्व खोटं आहे. देव स्वतः मायापाशातून मुक्त होऊ शकले नाहीत. तर ते मानवांना कुठून मुक्ती देणार? आजीचे मृत्यूबद्दलचे विचार ऐकण्यासारखे आहेत. तिची एक वृद्ध मैत्रिण खूप आजारी असते. अंथरुणाला खिळलेली. मृत्यूची चाहूल लागत असते आणि तिला मृत्यूची सारखी भीती वाटत असते. मुकज्जी तिला म्हणते : “अग, आपल्याला आपल्या आईकडेच जायचे आहे, आईकडे जायला तुला कसली भीती वाटते?” – यज्ञयाग, धार्मिक संस्कार, स्त्रीपुरुष-संबंध ह्या विषयांवरही तिची मते ऐकण्यासारखी आहेत. कारंतांनी ही कादंबरी लिहून कानडी कादंबरीच्या इतिहासात एक नवीन टप्पा गाठलेला आहे.

असे आहेत हे कारंत. ७७ वर्षांचं आपलं आयुष्य अत्यंत उत्कटतेने ते जगलेले आहेत. त्यांनी केलेल्या कार्यांचा विचार केला तर एकाच आयुष्यात कोणीही एवढं प्रचंड काम कसं करू शकतो. ह्याचं आश्चर्य वाटतं– आणि तेही धनाचं पाठबळ नसताना, कुठल्याही संस्थेची किंवा शासनाच्या मदतीची अपेक्षा न धरता. ज्ञानार्जन हे ज्ञानार्जनासाठीच करायचं असतं. त्यात एक अवर्णनीय, निर्भेळ आनंद मिळतो– ज्ञानार्जनापासून धनाची किंवा प्रशस्तीची अपेक्षा करण्याचं काही कारण नाही– हे त्यांनी दाखवून दिले आहे. आधी वाचकांनी त्यांच्याकडे दुर्लक्ष केलं – त्याबद्दल त्यांना खंत वाटत नाही आज एवढा मान मिळाला– त्याचेही त्यांना सोयरसुतक नाही. त्यांच्यापेक्षाही त्यांच्या मित्रांना कारंतांना मिळालेल्या मोठेपणाने कृतार्थ वाटते. प्रभू रामचंद्रांचं वर्णन करताना कालिदास म्हणतो की उंची वस्त्रे परिधान करून पट्टाभिषेकाला निघालेल्या आणि वल्कले धारण करून वनवासाला निघालेल्या रामाच्या चेहऱ्यावरचे भाव अगदी सारखे होते.

दधतोऽमंगलक्षामे वसानस्य च वल्कले ।
ददृर्कुर्वि स्मितास्तस्य मुखरागम् समंजना ॥

कारंतांच्या बद्दल असंच म्हणता येईल. आता कारंत-प्रेम्यांचं पीकच आलेलं आहे. कारंतांच्या नावाने विद्यापीठ काढा, रंगभूमी काढा, बालवनाचे स्मारक करा, अशा मागण्या ऐकू यायला लागलेल्या आहेत. कारंत विभूतिपूजक नाहीत. त्यांची तत्त्वे धाब्यावर बसवून नुसत्या स्मारकांच्या मागे लागण्यात काहीच तथ्य नाही. उलट त्यांच्या मार्गदर्शनाखाली त्यांची अपुरी राहिलेली कार्ये पूर्ण व्हायला पाहिजेत. अद्‌भुत – जगत्‌ची योजना राबविली पाहिजे – अमेरिकन विद्यापीठातून अभिनय कला (Theatre Arts) शिकविली जाते तसं आपल्याकडे शिकविले पाहिजे हे त्यांचे स्वप्न साकार करणे; त्यांनी सुचविलेले शिक्षणक्षेत्रातील बदल प्रयोगाखातर तरी घडवून आणणे आणि सर्वांत महत्वाचे म्हणजे त्यांच्या-संशोधनपद्धतीची माहिती अभ्यासकांना उपलब्ध करून देणे–ह्या गोष्टींना जास्त महत्त्व दिले पाहिजे. आज वयाच्या ७७ व्या वर्षीसुद्धा तरुणांना लाजवील असा उत्साह त्यांना आहे. जीवन समृद्धपणाने कसं जगावं हे त्यांनी प्रत्यक्षपणे दाखवून दिले आहे.– आणखी स्मारकांची जरूरीच काय?

---

# चारिका– २

## पैजा

ऑक्स्फर्ड विद्यापीठाचे ऑल सोल्स कॉलेज विशेष प्रतिष्ठित आहे. ह्या कॉलेजचे वैशिष्टच असे की त्याच्यात विद्यार्थी असत नाहीत. आपापल्या विषयाचे अध्ययन करण्यात मग्न असलेल्या विद्वानांचे केवळ हे कॉलेज बनलेले आहे. कॉलेजचा संस्थापक आर्चबिशप चिचेली ह्याने 'आचार्य (क्लार्क) असल्यामुळे दरिद्री व अकिंचन असलेल्या 'पंडितांसाठी' म्हणून हे कॉलेज प्रस्थापित करताना ह्या पंडितांना कित्येक कामांना बांधून घेतले. एकतर त्यांनी आपापल्या शास्त्रांचा व ज्ञानशाखांचा अभ्यास करीत राहिले पाहिजे. पण त्याहीपेक्षा, इंग्लंडचा राजा पाचवा हेन्री, त्या वेळच्या युद्धात धारातीर्थी पतन पावलेले इंग्लंडचे उमराव आणि 'परलोकवासी झालेले सर्व धर्मनिष्ठ आत्मे' ह्यांच्यासाठी संपूर्ण भक्तिभावाने प्रार्थना करणे हे त्यांचे अधिक महत्त्वाचे काम होते. म्हणून हे 'सर्व आत्म्यासाठी' असलेले कॉलेज आहे.

ऑल सोल्स कॉलेजच्या पंडितांनी फुरसदीच्या वेळी एकमेकाशी मारलेल्या पैजा कॉलेजच्या 'बेटिंग बुक' मध्ये नमूद करण्यात येतात. १८७३ ते १९१९ ह्या कालावधीतील बेटिंग बुक सर चार्ल्स ओमन ह्यांनी संपादित करून प्रसिद्ध केले आहे. त्यांतील काही पैजा अशा :

१८७६ : मोब्रे ह्यांनी अॅन्सन आणि बुकॅनन ह्यांच्याशी एका पौंडाची मारलेली पैज : सोडोम नगरीत धर्मभीरू माणसांची संख्या दहापेक्षा कमी होती असे अॅब्सलोमने सुचविलेले नाही.

निर्णय : मोब्रे पैज जिंकतात. अॅब्सलोमने असे सुचविलेले नाही.

१८८६ : वेकमान ह्यांनी ओमन ह्यांच्याशी घेतलेली ५ शिलिंगांची पैज; तुरिन–वेर्चेली (vercelli)– मिलान–व्हेनिस हा आगगाडीचा फाटा दुहेरी (डबल–लाईन) आहे; एकेरी नाही.

निर्णय : फाटा दुहेरी आहे.

१८८६ : हार्डिज आणि ओमन ह्यांच्यामधील पैज; ६ पेनींची. 'प्रॉमिथिअस व्हिक्टस' मध्ये पित्ताशयाच्या चित्रविचित्र सौंदर्या'चा (The veriegated beauty of the gall–bladder) उल्लेख नाही.

निर्णय : असा उल्लेख आहे.

१८८७ : फ्लेचर ह्यांनी रॉले ह्यांच्याशी एका पौंडाची पैज घेतली. 'बॉनिम्यूर दंगेखोर' म्हणून ओळखण्यात येणाऱ्या मंडळींचा स्कॉटलंडमध्ये त्यांच्या जिवंतपणी शिरच्छेद करण्यात आला असे फ्लेचर ह्यांचे म्हणणे होते.

निर्णय : रॉले जिंकले; दंगेखोरांचा ते मेल्यानंतर शिरच्छद करण्यात आला होता.

१८९६ : हार्डिज ह्यांनी डॉयल ह्यांच्याशी एक पौंडाची पैज घेतली की अॅडमिरल बेन्बो काळा माणूस होता.

निर्णय : तो गोरा माणूस होता.

१८९८ : डॉयल ह्यांनी केअर ह्यांच्याशी एका शिलिंगाची पैज घेतली की 'कालाच्या अर्धी प्राचीन असलेली गुलाबी, लालसर नगरी' म्हणजे पाल्मिरा होय.

निर्णय : ती नगरी पेट्रा आहे.

१८९८ : एजवर्थ ह्यांनी रॉबर्टसन ह्यांच्याशी पैज घेतली : विसाव्या शतकाच्या पहिल्या पंचवीस वर्षांत युरोपियन राष्ट्रांची एकमेकाशी जर यूद्धे झाली तर अशा कोणत्याही एका युद्धात ५०,००० हून अधिक माणसे मारली जाणार नाहीत.

निर्णय : पहिल्या महायुद्धात (१९१४–१८) ५० लक्ष माणसे मरायची होती.

१९०२ : ओमन विल्ब्रॅहॅम यांच्याशी एका शिलिंगाची पैज मारतात. आता स्मोकिंगरूममध्ये असलेल्या कुणाही माणसाला हेल्वेटिक फेडरेशनचा राष्ट्राध्यक्ष कोण आहे हे माहीत असणार नाही.

निर्णय : कुणालाही माहीत नव्हते.

१९०४ : अॅस्क्विथ ह्यांनी माल्कम यांच्याशी मारलेली १ पौंडाची पैज. अॅस्क्विथच्या पोटाच्या घेराची दुप्पट केली तर माल्कमच्या पोटाचा घेर आणि डोक्याचा घेर ह्यांच्या बेरजेपेक्षा ती कमी भरेल.

निर्णय : ती अधिक लांब होती.

वाचकांपैकी कुणाला जर अशा गंमतीदार पैजांची माहिती असेल तर ती अवश्य कळवावी.






## ग्रंथ-परीक्षण

**'महाराष्ट्राचा देव्हारा'** : डॉ. रा. चिं. ढेरे; विश्वकर्मा साहित्यालय, पुणे; पृ. ११ + १४०; जुलै १९७८, मूल्य १० रुपये.

डिसेंबर १९७६ मध्ये पुणे विद्यापीठाच्या कै. न. चिं. केळकरस्मारक व्याख्यानमालेत डॉ. रामचंद्र चिंतामण ढेरे यांनी दिलेली चार व्याख्याने आणखी एका व्याख्यानाची भर घालून प्रस्तुत पुस्तकात एकत्रित करण्यात आलेली आहेत. 'संतांच्या दृष्टीतून घडविलेले महाराष्ट्रातील दैवतांचे नवदर्शन' असे उपशीर्षक देऊन आणि 'नंदादीपाच्या प्रकाशात' हे प्रास्ताविक जोडून ढेऱ्यांनी आपल्या व्याख्यानांचे उद्दिष्ट स्पष्ट केले आहे. ढेरे लिहितात : " देवतत्त्व स्वीकारण्याशी अथवा नाकारण्याशी माझ्या विवेचनाचा संबंध नाही. गेल्या सहासात शतकांच्या काळात महाराष्ट्रातील दैवतांविषयी मराठी संतांच्या ज्या ज्या प्रतिक्रिया घडल्या, त्यांच्याद्वारा— महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक जीवनपट उलगडण्याचा अंशतः प्रयत्न करणं एवढंच माझं मर्यादित उद्दिष्ट आहे."

उद्दिष्ट सांगताना ढेऱ्यांनी आपल्या विवेचनामागील भूमिका आणि प्रतिपाद्य यांचेही स्पष्टीकरण केलेले आहे. देव आहे की नाही, या प्रश्नाशी त्यांना काही कर्तव्य नाही. 'देवाचा शोध' आणि 'देवविषयक मानवी धारणांचा शोध' या दोन भिन्न बाबी आहेत असे ढेरे मानतात. ते बरोबरच आहे. पण देव आहे ही संतांची आणि समूहमनाची श्रद्धा ढेऱ्यांनी स्वीकारलेली आहे आणि स्वतः त्यांचा मनःपिंड श्रद्धेच्या वातावरणात पोसलेला आहे. त्यामुळे उद्दिष्टकथनातील त्यांच्या पहिल्या विधानाला त्यांचे विवेचन छेद देते असा समज होण्याचा संभव आहे. परंतु सत्य वेगळे आहे. कारण या श्रद्धाविषयाच्या विवेचनात ढेरे यांचे चिकित्सक मन विलक्षण समतोल प्रकट करते.

महाराष्ट्राच्या देव्हाऱ्यात अनेक दैवते आहेत. त्यांचे खंडोबा, म्हाळसा आणि विठोबा हे प्रतिनिधी मानून ढेऱ्यांनी त्यांचा प्रामुख्याने विचार केलेला आहे. 'लोकधर्मीय दैवते' या पहिल्या व्याख्यानात खंडोबा आणि म्हाळसा यांच्या संसाराची चित्रकथा (की 'चित्तरकथा?') बव्हर्थकतेचे पदर सावरत आलेली आहे.

खंडोबा-म्हाळसा यासारख्या लोकदैवतांचे लोकमानसाला कमालीचे आकर्षण, तर संतांना त्यांच्या क्षुद्रतेची आणि म्हणून चाललेल्या त्यांच्या उपासनेची अतिशय चीड. आणि संतांनी या क्षुद्रदैवतांचा कडक निषेध करूनही त्यांची उपासना सामान्यांनी टाकली नाहीच. उलट, संतांना म्हाळसेसारख्या दैवताचे उदात्तीकरण करावे लागले. हे का घडले ?

ज्ञानदेवांनी म्हाळसेची 'मोहिनी' कशी व का बनविली ही उन्नयनप्रक्रिया ढेऱ्यांनी फार चांगल्या प्रकारे विवेचिली आहे. 'मोहिनी'चा 'मोहिनीराज' बनतो यामागील चैतन्यांच्या उभयरूपतेची (Bisexuality) संकल्पना ही तर ढेऱ्यांची दैवतविज्ञानातील मोलाची भर आहे. 'माळीमोह' या स्थलनामाच्या व मोहविणे या अर्थाच्या 'माळ—माल्ह' या 'ज्ञानेश्वरी'तील धातूच्या आधाराने 'मोहिनी'च्या रूपसिद्धीवर ढेऱ्यांनी टाकलेला प्रकाश सर्वस्वी नवीन आणि महत्त्वाचा आहे. 'प्रियुचि प्राणेश्वरी' हा अनुभव उरी जपणाऱ्या ज्ञानदेवांना नंतर मोहिनीराज बनलेली 'श्रीमहालसा' 'जगाचे जीवनसूत्र' वाटावी हे स्वाभाविक होय.

ढेऱ्यांच्या खंडोबा—म्हाळसाविषयक विवेचनाला थोडीशी पुस्ती जोडतो. खंडोबा—म्हाळसा यांच्या



अनुक्रमणिका

कथेच्या बव्हर्थकतेचा एक ( मागे सोडलेला ) पदर उलगडण्याचा प्रयत्न करतो.

संतांचा खंडोबावर कोणत्या कारणासाठी राग आहे हे पुढील संतोक्तींवरून उघड होईल :– 'कामव्यसनी मल्हारी वेडा' ( शेखमहंमद ); 'काम खंडेरायापुढे। एक कुतरे झाले गाढे' ( एकनाथ ); 'लोभ–मल्हारीचा चोहटां' (मुक्तेश्वर). तात्पर्य, खंडोबा हा 'कामा' चा म्हणून 'कामाचा' नाही !

पण हेच ( एक प्रमुख ) कारण लोकमानसाला खंडोबाविषयी व त्याच्या संसारकथेविषयी आकर्षण व कौतुक वाटण्यामागे असावे असे मला वाटते. ( मल्हारी–म्हाळसाकांत हे माझे कुळदैवत आहे आणि चंपाषष्ठीचा कुळधर्म-कुळाचार आजही माझ्या घरात आहे याचा मी आवर्जून उल्लेख करतो. ) 'लिंगायत' कन्या म्हाळसा ही पहिली पत्नी असूनही 'धनगर' कन्या 'बाणाई' ही दुसरी पत्नी करणाऱ्या खंडोबाचा हा पुरुषार्थी 'बाणा' – सामान्यतः हा 'पराक्रम' करू न शकणाऱ्या सामान्य माणसाला कौतुकास्पद वाटावा. आणि वाघ्या–मुरळ्यांच्या गीतात त्याचे गोडवे गायिले जावेत हे लोकमानसाला शोभून दिसणारेच आहे. 'बाणाई' बद्दलचे खंडोबाचे प्रेम म्हणजे बाइलवेडेपणा आणि 'राही' बद्दलचे कृष्णाचे ( विठ्ठलाचे ) प्रेम म्हणजे अलौकिकपणा यांतील विसंगती सामान्य माणसालाही कुठंतरी बोचली असावी. म्हाळसा आणि रखुमाई या दोघीही सवतीमत्सराने जळणाऱ्या 'बायका'. म्हाळसा खंडोबाला सोडून नेवाशाला निघून गेली : रुक्मिणी कृष्णाला सोडून दिंडीरवनात आली !

राधेच्या किंवा गोपींच्या संदर्भात घडलेल्या 'कृष्ण'कृत्यांचे समर्थन करावयाचे; 'पुरुषोत्तम' ठरवायचे आणि खंडोबासारख्या लोकदैवताला 'कामव्यसनी' मानावयाचे या काहींच्या 'बौद्धिक' प्रक्रियेविरुद्ध अशी अनेकांची 'भावनिक' बंडखोरी असे मी खंडोबाविषयक आकर्षणाचे वर्णन करीन.

'श्री विठ्ठल : एक महासमन्वय' या व्याख्यानात संतांनी 'राही'ला 'राणी'ची प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली हे सांगताना ढेरे लिहितात : " त्यांनी देवालाही विवाहबाह्य संबंधाच्या मोहातून सोडवलं अन् गृहस्थाश्रमाची प्रतिष्ठा वाढवली." खंडोबाने तर बाणाईशी चक्क विवाह केलेला होता. मग तो 'कामव्यसनी' कसा ?

विठ्ठलाच्या आरतीत 'रखुमाई वल्लभा राईच्या वल्लभा । पावें जिवलगा' आणि राईरखुमाबाई राणीया सकळा । ओंवाळिती राजा विठोबा सांवळा' असे जेव्हा नामदेव म्हणतात तेव्हा ते रखुमाई–राही यांना म्हाळसाबाणाई यांच्या लोकमानसप्रिय पातळीवर रास्तपणाने आणतात असे मला वाटते. क्षुद्र दैवतांचे अलौकिकीकरण करण्याच्या जोडीला श्रेष्ठ दैवतांचे समूहमनाला प्रिय असणारे लौकिकीकरण संतांना करावे लागणे ही घटना मला विचारार्ह वाटते.

आपल्या पहिल्या व्याख्यानाच्या शेवटी म्हाळसेसारख्या स्थानीय लोकदेवीला ज्ञानदेवांनी ( आणि बहिरा जातवेदांनी ) विश्वात्मक प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली हे महत्त्वाचे तथ्य सांगितल्यावर दुसऱ्या व्याख्यानात 'तंत्रधर्मीय दैवते' ढेऱ्यांनी विचारात घेतली आहेत. मंत्र, लोकधर्मांचे तांत्रिकीकरण, कौलसंप्रदाय इत्यादींचा परामर्श घेत महानुभाव आणि ज्ञानदेव यांचा त्यांच्याशी असणारा अनुबंध ढेऱ्यांनी उलगडून दाखवला आहे. ज्ञानदेवांनी उल्लेखिलेले तांत्रिकांचे 'पुण्यगिरि' पीठ हे पुणे असो की नसो,

नाचतेया पुण्यगिरि। चिद् भैरवाचां खार्परि।
मनपवनाचा खोचु करी । वाढूनियां ॥

ही 'ज्ञानेश्वरी' तील ओवी त्यांचा तंत्रसाधनेशी परिचय होता हे निश्चित सिद्ध करते. त्यांनी तांत्रिकांचा निषेधही केलेला असला तरी भगवतीभक्ती आणि गुरुपरंपरेतून प्राप्त झालेली शक्त्युपासना यांमुळे " ज्ञानदेवांनी कुलस्वामिनीची लौकिक उपासना अन् पीठाधिष्ठात्री शक्तीची तांत्रिक उपासना या दोहोंनाही खूप उंचावलं." ज्ञानदेवांच्या वाङ्मयातील शृंगारप्रतिमा ही कौल तांत्रिकांची देणगी आहे, हा ढेऱ्यांचा अभिप्राय मान्य करण्यात मला तरी अडचण दिसत नाही.

महाराष्ट्रावरील 'चोळीका पंथा' चा व एकंदरीतच शाक्तांचा प्रभाव पाहता संतांनी शाक्तांची व त्यांच्या विकृताचारांची केलेली निंदा योग्य अशीच वाटते. पण या निंदेहून ज्ञानदेवांनी शक्त्युपासनेचे केलेले उन्नयन अधिक महत्त्वाचे ठरते. "महाराष्ट्राच्या

साधना-प्रांतात धर्माच्या नावानं चालणारी अधर्माची मुद्रा पुसून टाकण्याचं ज्ञानदेवांचं कार्य अविस्मरणीय आहे." या ढेऱ्यांच्या निष्कर्षाशी कोणीही सुजाण सहमत होईल.

'आदिशक्तीचे जागरण' या तिसऱ्या व्याख्यानात आदिशक्ती भवानी, तिचा उपासक राम; तिच्या 'रामवरदायिनी' या रूपामुळे महाराष्ट्रात केली गेलेली रामोपासना, रामकथेला प्राप्त झालेला नवा युगसंदर्भ; भवानीचे कृतिशील उपासक शिवप्रभू यांच्यासंबंधीचे विस्तृत विवेचन ढेरे यांनी केले आहे. एक लोकदेव या नात्याने त्यांनी केलेला हनुमानाचा विचार– विशेषत: त्याचे मूळ 'यक्षरूप'-शक्तीच्या युगसापेक्ष जागरणातही महत्त्वाचा ठरेल. या विवेचनाच्या अखेरीअखेरीस आलेला पुढील परिच्छेद ढेऱ्यांच्या चिंतनाची झेप स्पष्ट करणारा आहे. "जे शक्तीचं जागरण युगसापेक्ष होतं, ते युगान्तानंतर पुनः सुप्त होणं जणू अपरिहार्य होतं. विसाव्या शतकाच्या पहिल्या चरणात सारा महाराष्ट्र जागवणाऱ्या गणेशाचं अन् शिवाजीराजाचं तेज जसं त्यानंतर लुप्त झालं, तसंच राम –रामदास - रामवरदायिनीचं, तेज अठराव्या शतकाच्या अंती लुप्त झालं. असं घडणं समूहमनाच्या प्रकृतीशी संवादीच होतं. समूहमनाचे असले उद्रेक विशिष्ट कालखंडानंतर ओसरतात अन् मग पुनः नव्या उद्रेकासाठी नवे प्रयत्न करावे लागतात." अशा परिस्थितीत शाश्वताचा सूर शोधावा लागतो. ढेरे म्हणतात त्याप्रमाणे, 'असा शाश्वताचा सूर सापडला आहे केवळ विठ्ठलाला'!

'श्रीविठ्ठल : एक महासमन्वय' चौथ्या व्याख्यानात स्वतः ढेऱ्यांचा स्वतःचा सूर सापडला आहे असे सतत जाणवत राहते. हा विठ्ठल ढेऱ्यांनी त्याच्या समग्र स्वरूपात– 'कानडा' आणि 'उघडा' या रूपांतही रसिकतेने आणि चिकित्सकपणाने न्याहाळला आहे. विठ्ठलाचे 'बौद्ध' रूप विशद करताना ढेऱ्यांनी केलेले चिंतन एकाच वेळी बुद्धी आणि मन हेलावून टाकणारे आहे. ज्ञानदेव–नामदेवांची बुद्धाच्या असीम करुणेशी असणारा संबंध निदर्शनाला आणून ढेऱ्यांनी मोठे काम केले आहे.

'संतांची माऊली' या पाचव्या व अखेरच्या व्याख्यानात विठ्ठल आणि ज्ञानदेव यांना 'माउली' मानणारे नामदेव, 'विठाई, बौद्धाई' अशी सर्वच दशावतारांना 'आई' म्हणून साद घालणारे एकनाथ यांच्या वचनांचा मागोवा घेत ढेऱ्यांनी 'निखळ वात्सल्याची मूर्ती' असलेल्या विठ्ठलाचे परिपूर्ण आदिमातृत्व संतांनी कसे अनुभवले याचे रसाळ निरूपण केलेले आहे. 'महाराष्ट्राचा देव्हारा' आपल्या तेजाने उजळून टाकणाऱ्या चैतन्याची 'उभयरूपता' समर्थपणाने स्पष्ट करणारी ही व्याख्याने अभ्यासकांना नेहमीच विचार करायला लावतील हेच त्याचे लक्षणीय यश होय.

– पंडित आवळीकर

---

**'शिक्षणाचे अर्थशास्त्र'** : मो. वि. भाटवडेकर; प्रकाशक : मराठी अर्थशास्त्र परिषद; मुंबई; १९७८; ५ + १५७; मूल्य २० रुपये.

---

प्रस्तुत ग्रंथ ग्रंथकर्त्यांनी काही वर्षांपूर्वी एम्. एड्. परीक्षार्थींसाठी 'Economic Aspects of Education' या विषयावर दिलेल्या सहा व्याख्यानांवर आधारलेला आहे.

श्री. मो. वि. भाटवडेकरांनी आशिया खंडातील देशांसाठी शैक्षणिक आराखडा तयार करण्यासाठी युनेस्कोने नेमलेल्या सल्लागार समित्यांवर अनेक वर्षे कार्य केलेले आहे. तसेच या विषयाच्या अध्यापनाचाही त्यांना प्रदीर्घ अनुभव आहे.

या पुस्तकात शिक्षणाच्या प्रसाराच्या अनुषंगाने येणाऱ्या काही प्रश्नांची चर्चा करण्याचा प्रयत्न मागास देशांच्या संदर्भात प्रामुख्याने झालेला आहे. शिक्षणाचे अर्थशास्त्र हा विषय तसा नवीनच म्हणावा लागेल. इंग्रजीतदेखील या विषयावर हाताच्या बोटावर मोजता येण्याइतकेच ग्रंथ असतील. विषयाचे नावीन्य व ग्रंथकर्त्यांचा या विषयातील प्रत्यक्ष अनुभव यांमुळे पुस्तकासंबंधी अपेक्षा उंचावणे क्रमप्राप्तच आहे. तथापि या ग्रंथाच्या वाचनाने भारतासारख्या मागास देशाच्या शैक्षणिक समस्यांबाबत काही मौलिक विचार वाचायला मिळतील, मागास देशांच्या एकूण आर्थिक-सामाजिक-राजकीय परिस्थितीच्या संदर्भात शैक्षणिक प्रश्नांची मांडणी

केल्याचे येथे पाहायला मिळेल अशी अपेक्षा बाळगून पुस्तक वाचायला घेणाऱ्या वाचकाची मात्र निराशा होईल हे प्रथमच सांगून टाकायला पाहिजे. विकसनशील देशातील शैक्षणिक प्रश्नांचा विचार 'तर्कशुद्ध पायावर' करण्याची भूमिका ग्रंथकर्त्यांची असल्यानेही तशी मर्यादा त्यांनी घालून घेतली असावी; परंतु त्यामुळे पुस्तकातील विवेचन विचारांना चालना देणारे होऊ शकलेले नाही हे मात्र खरे! ( युनेस्को किंवा तत्सम इतर आंतरराष्ट्रीय संघटनांतर्फे जे निरनिराळे अभ्यास हाती घेतले जातात त्यांचाही असाच 'क्लीनिकल अप्रोच' असल्याने त्यांपैकी बहुतेकांच्या बाबतीतही हेच विधान लागू पडते. )

विकसनशील राष्ट्रांमधील जनतेच्या दृष्टीने शालेय शिक्षणाऐवजी विस्तार-शिक्षण Extension Education अधिक महत्त्वाचे आहे असे मत डब्ल्यू. ए. लेवीससारख्यांनी पूर्वीच मांडून ठेवले आहे. पारंपरिक उत्पादनपद्धतीतूनच अधिक आर्थिक लाभ कसा मिळवावा याचे ज्ञान करून घेणे हे विस्तार-शिक्षणाचे उद्दिष्ट असते. केवळ साक्षरतेवर भर असलेली शालेय शिक्षणपद्धती व्यक्तीला अर्थार्जन करण्यालाही समर्थ बनवत नसल्याने शालेय शिक्षणाऐवजी विस्तार-शिक्षणावर भर देणारी शिक्षणपद्धती विकसनशील देशांना अधिक लाभदायक आहे. असे सुचविले जाते. परंतु या देशांमध्ये सध्याच्या घटकेला सार्वत्रिक शालेय शिक्षणाचा विचार हा केवळ अर्थार्जनाच्या मर्यादित दृष्टीनेच केला जात नाही, तर त्या त्या देशातील समाजमनाला आजपर्यंत अपरिचित असलेली नवी मूल्यव्यवस्था रुजविण्याचे कार्यही तेथील समाजधुरीणांना महत्त्वाचे वाटते व ते सार्वत्रिक शिक्षणातून सिद्ध होऊ शकेल अशी त्यांची खात्री असल्याने, शालेय शिक्षणाऐवजी विस्तार-शिक्षणपद्धतीचा स्वीकार ह्या देशातून पर्याय म्हणून होईल असे वाटत नाही. मागास देशांच्या आर्थिक विकासाच्या संदर्भात या प्रश्नाचा अधिक खल होणे अपेक्षित आहे; परंतु येथे तो झाल्याचे दिसत नाही.

विकसनशील देशांतील जनतेच्या राजकीय आकांक्षांचा विचार शिक्षणव्यवस्थेच्या संदर्भात होणे अपरिहार्यच ठरते. युनेस्कोतर्फेच प्रकाशित व सी. डी. रॉली ( Rowley ) लिखित 'The politics of Educational Planning in Developing Countries' या पुस्तिकेत या विचारांचा मागोवा काही अंशी घेतल्याचे आढळले. प्रस्तुत ग्रंथात मात्र तसे आढळले नाही. शिक्षण–नियोजनाच्या तांत्रिक बाबींची रूक्ष चर्चा या ग्रंथात काहीशा तपशीलवार पद्धतीने केलेली असली, तरी शिक्षणनियोजनाबाबतचे निर्णय हे अखेरीस राजकीय स्वरूपाचेच असतात, आणि त्यांचे परिणामही राजकीयच असतात, याची जाणीव असल्याचा पुरावा या ग्रंथात अभावानेच आढळतो. सी. डी. रॉली, उपरोल्लिखित युनेस्को–प्रकाशनात पृष्ठ ५७ वर म्हणतात, "The decisions in an education plan are political in their nature and in their effects. They are decisions about who shall get how much of a limited resource and when".

एफ्. हारबीसन या शिक्षणतज्ज्ञाच्या संशोधन-कार्याचा उल्लेख प्रस्तुत ग्रंथात शिक्षणनिर्देशक व आर्थिक प्रगतीचे निर्देशक ठरविण्याचा त्यांनी जो प्रयत्न केला त्या संदर्भात आला आहे. हारबीसन यांच्या पाहण्या ह्या अशास्त्रीय असल्याने त्यांचे निष्कर्ष स्वीकारता येत नाहीत, अशी त्यांची वासलात लेखकांनी लावली आहे. पुढे तिसऱ्या प्रकरणात शिक्षणासाठी असणाऱ्या आर्थिक व सामाजिक मागणीचा विचार करताना शिक्षणाचा एकमेव हेतू उपजीविकेसाठी रोजगार किंवा धंदा प्राप्त करून घेणे हा नसावा, त्याला काही एक सामाजिक आशय असावा ह्या दृष्टीत, लेखकाला 'रम्य स्वप्नाळूपणाचा वास' का यावा ते कळत नाही. ते पुढे असेही विधान करतात, "अशा तऱ्हेच्या वादात येथे शिरण्याचे कारण नाही. अर्थशास्त्रज्ञांनी मूल्ये ठरवायची नसतात. मूल्ये लोकांनी स्वीकारावयाची असतात व अर्थशास्त्रज्ञांनी त्यांची योग्य ती दखल घ्यावयाची असते." (पृ. ४६). वरील अवतरणावरून चाणाक्ष वाचकांच्या हे लक्षात येईल, की येथे श्रमविभागणी झाली आहे ती अशी की सामाजिक मूल्ये लोकांनी 'स्वीकारायची' आहेत, आणि अर्थशास्त्रज्ञांनी त्यांची फक्त 'दखल'घ्यायची आहे. मात्र ही मूल्ये कशी निर्माण

अनुक्रमणिका

होतात, ती देणारा 'दाता' कोणता वर्ग, हे मात्र येथे सांगण्याचे टाळले आहे. अशा प्रकारे मूल्यव्यवस्थेचा विचार न करता कोणत्याही विषयाचे प्रतिपादन 'शास्त्रीय' पणाचा आव आणून मंरण्याची जी एक टूम आहे तिचा प्रत्यय याही पुस्तकातील विवेचनात पदोपदी येतो.

प्रकरण ९; ('शिक्षण आणि आर्थिक प्रगती: जपानचे उदाहरण') यामध्ये जपानचे राष्ट्रीय उत्पन्न व शिक्षणावरील खर्च याचा ऐतिहासिक आढावा विस्ताराने घेतला आहे व नंतर अविकसित देशांच्या संदर्भात शिक्षणावरील गुंतवणुकीत तुलनात्मक दृष्टीने कोणत्या अडचणी असतात, जपान किंवा कोणत्याही विकसित देशाचे उदाहरण विकसनशील किंवा अविकसित देशाच्या बाबतीत कसे गैरलागू असते याची चर्चा करून, समारोपादाखल पुन्हा पृष्ठ १४६ वर "या उदाहरणांवरून प्रगत देशांच्या आर्थिक प्रगतीच्या सुरवातीच्या कालखंडाचा बारकाईने अभ्यास करून, समाजजीवनाच्या भिन्न भिन्न उपांगांचे परस्परांशी संबंध कसे होते, ते किती कालावधीत कसे बदलत गेले, यासंबंधी काही सिद्धांत प्रस्थापित करता आले तर ते अविकसित देशांना मार्गदर्शक ठरतील" असे म्हटलेले आहे. यातील विसंगतीकडे लेखकाचे दुर्लक्ष झाल्याचे दिसते. बरे, वर म्हटल्याप्रमाणे तसे काही सिद्धांत प्रस्थापित करण्याचा किंवा त्याचा ढोबळपणे निर्देश करण्याचाही प्रयत्न लेखकाने केलेला नाही. शिवाय प्रो. सायमन कुझ्नेत्स ह्या अर्थशास्त्रज्ञाने दाखवून दिल्याप्रमाणे आजच्या मागास देशांची स्थिती ही सध्या पुढारलेल्या राष्ट्रांच्या शंभरसव्वाशे वर्षांपूर्वीच्या स्थितीसारखीच आहे असे मानणे व त्या काळातील त्या देशांच्या अनुभवांचा निष्कर्ष सध्याच्या मागास देशांना लावू पाहणे कसे चुकीचे ठरते हे दाखवून दिले आहे.

भारताच्या संदर्भात कोणत्याही शिक्षण-योजनेचा विचार करताना ग्रामीण शिक्षणाचा विचार नजरेआड करून चालण्यासारखे नाही, त्या अनुषंगाने ग्रामीण शिक्षणाची उद्दिष्टे, त्यांतील समस्या यांचाही विचार व्यापक सामाजिक-आर्थिक परिवेशात व्हावयाला पाहिजे. तोदेखील या पुस्तकात झालेला नाही असेच म्हणावे लागते. भारतासाठी केवळ भांडवलदारी- पद्धतींची अर्थरचना गृहीत धरून त्या अर्थरचनेच्या 'गरजा' म्हणजे संपूर्ण अर्थव्यवस्थेच्या गरजा असेच समीकरण लेखकाच्या मनात आहे की काय अशीही शंका निर्माण होते. आज आपल्या देशातील उच्च शिक्षण हे या देशातील भांडवलदारी व्यवस्थेचे एक उपांग होत चालले आहे की काय, असे वाटायला लावण्यासारखी परिस्थिती आहे. या संदर्भात श्री. शंतनुराव किर्लोस्कर आदींनी पुणे-विद्यापीठाच्या वाणिज्य शाखेतील विद्वानांपुढे केलेले वक्तव्य पुरेसे बोलके ठरावे. त्यांनी वाणिज्य शाखेच्या अभ्यासक्रमाबाबत बोलताना असे सुचविले, की ज्याप्रमाणे ग्राहक आपल्याला कोणत्या प्रकारचा माल हवा ते सांगतो त्याप्रमाणे या देशातील भांडवलदारवर्गानेदेखील येथील शिक्षणपद्धती आपल्या गरजेनुरूप बेतून घेण्यास हरकत नसावी. या सूचनेला वर्तमानपत्रातून कोणतीही टिप्पणी न होता प्रसिद्धी तर मिळाली, परंतु त्या सूचनेमागील विचारप्रणालीला तेथे उपस्थित असणाऱ्या विद्यापीठीय विद्वानांपैकी कोणी आव्हान दिल्याचा उल्लेख आढळला नाही!

या ग्रंथाच्या बाबतीतील जमेची एक बाजू म्हणजे मराठी भाषेत या विषयावर आजपर्यंत एकही नाव घेण्यासारखा ग्रंथ उपलब्ध नव्हता तो मराठी अर्थशास्त्र परिषदेने अभ्यासकांना उपलब्ध करून दिला ही होय. शिक्षणशास्त्राच्या विद्यार्थ्यांना या विषयाची तयारी करण्यासाठी त्याचा उपयोग व्हावा. तसेच निवेदनात म्हटल्याप्रमाणे शिक्षण आणि आर्थिक विकासाच्या अन्योन्य संबंधांची 'शास्त्रीय छाननी' करण्यात ज्यांना रस आहे त्यांनाही तो रोचक वाटावा!

— रत्नाकर हातेकर

## वाचकांचा पत्रव्यवहार-

श्री. संपादक ' नवभार'त यांस

'नवभार'तच्या फेब्रुवारी १९७९ च्या अंकात प्रो. मे. पुं. रेगे यांनी केलेली पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास या डॉ. ग. ना. जोशीकृत त्रिखंडात्मक ग्रंथाची समीक्षा वाचली. सखेद आश्चर्य वाटले. व्यक्तिलक्षी भावनांना अवसर न देता विचार करणाऱ्या मे. पुं. रेगे यांनी केलेली समीक्षा फक्त ग्रंथाच्या गुणवैगुण्यांपुरतीच सीमित ठेवली असती व ग्रंथलेखकाच्या व्यक्तित्वगुणांच्या उपरोधात्मक उल्लेखांनी दूषित केली नसती तर समीक्षा इष्ट त्या पातळीवर राहिली असती.

प्रा. रेगे यांनी स्वत:देखील समीक्षा आटोपशीरच करावयास हवी होती. "कोणत्या पातळीवरून आपण विवेचन करणार, हा इतिहास ज्या तत्त्ववेत्यांशी निगडित आहे. ज्यांनी त्याला दिशा दिली, त्या पहिल्या दर्जाच्या तत्त्ववेत्यांच्या सिद्धांतांचे आपण किती खोलात शिरून, किती तपशीलवार विवेचन आणि स्पष्टीकरण करणार," हे डॉ. जोशींनी अगोदर मुक्रर केलेले दिसत नाही हा रेगे यांचा अभिप्राय समीक्षेचा रास्त असा भाग होऊ शकतो. त्या अभिप्रायाच्या समर्थनार्थ, उदाहरण म्हणून जर इतकेच म्हटले असते की ' डॉ. जोशींनी ९६२ पासूनची सात पृष्ठे कांटचे रंगरुप, वार्धक्यत्व व देहावसान इत्यादि विषयी अनावश्यक अशी, हरतऱ्हेची माहिती देण्यात खर्ची घातली आहेत, ' तर तेवढे पुरले असते. त्या माहितीतील भाग स्वतः पुनः उद्धृत करून मे. पुं. रेगे यांनी एका स्तंभाची जागा उगाच खर्ची घातली आहे. तसेच, ' आपण कांटचे चरित्र लिहीत नाही, पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास लिहीत आहोत ' हा विचार डॉ. जोशींनी मनात वागवला नाही व ' आवश्यक-अनावश्यक ' असा विवेक केला नाही या आशयाचे जे टीकात्मक विधान ( पान १३ ) रेगे यांनी केले आहे ते करूनही त्यांना थांबता आले असते. परंतु त्या पुढे जाऊन रेगे यांनी ग्रंथकर्त्याच्या ' असहायते 'विषयी तसेच व्यक्तित्वाविषयी ज्या तऱ्हेने लिहिले आहे व त्यासाठी एकूण दोन तीन स्तंभांची जागा खर्ची घातली आहे ते पाहिल्यानंतर समीक्षेची पातळी घसरली व **ग्रंथाची समीक्षा** भरकटत गेली असे वाटू लागले.

' डॉ. जोशी यांना इंग्रजी पुस्तकातील उताऱ्यांचा अनुवाद करणेही धड जमलेले नाही " ते " मूळ उताऱ्यांचा चेंदामेंदा करतात. " अशी टीका करून प्रा. रेगे यांनी वानगी दाखल एकच उदाहरण दिले आहे. परंतु अशी दोषस्थळे कोठे कोठे आहेत तेही पृष्ठ क्रमांकांचा निर्देश करून सांगावयास हवे होते.

वानगीदाखल रेगे यांनी कोपल्स्टनचे दोन परिच्छेद उद्धृत करून त्यांचे मराठी भाषांतर कसे करता येईल ते दाखविले आहे व नंतर डॉ. जोशींनी केलेले विवेचन उद्धृत केले आहे. रेगे यांचे भाषांतर व जोशी यांचा गोषवारा आणि भाषांतर वाक्यश: तसेच परिच्छेदशः ताडून पाहिले असता डॉ. जोशी यांनी नेमका कोठे चेंदामेंदा केला ते काही लक्षात येत नाही. रेगे यांनी तो दाखवून दिलेला नाही.

पुनश्च एकवार ग्रंथविस्ताराविषयी. मोठमोठ्या तत्त्वज्ञान्यांचे जीवनपट व त्यांचे व्यक्तित्वचित्ररेखन या दोन गोष्टी त्या विस्तारास काही अंशी कारणीभूत झाल्या आहेत हे डॉ. जोशीही मोकळ्या मनाने मान्य करतील. परंतु ते तत्त्वज्ञानी कसे होते, कसे जगले हे आणि त्यांच्या जीवनाचे संध्याकाळ व अंतिम क्षण यांविषयीही जिज्ञासा असणारे वाचक असतात. अशी माहिती तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांची रुक्षता कमी करण्यास सहाय्यभूतही ठरते. ही वस्तुस्थिती नजरेआड करण्यात हशील नाही. रेगे यांनी इतके अकांडतांडव करण्याची आवश्यकता होती का ?

**— व. वि. अकोलकर**

---

## ' इहवाद, नीति व धर्म ' एक दृष्टिकोन

संपादक ' नवभारत ' यांस

' इहवाद नीति व धर्म ' या प्रा. दीक्षित यांच्या ग्रंथाचा मार्चचे नवभारतचे अंकात प्रा. रेगे यांनी

[अनुक्रमणिका](#)

जो गोषवारा दिला आहे, व त्याची पद्धतशीर चर्चा करून आपली त्या विषयाविषयी भूमिका काय आहे हे सूचित केले आहे, तो लेख वाचून या विषयावरील अनेक वर्षे माझी विचारांती जी भूमिका आहे ती येथे संक्षिप्तपणे प्रा. रेग्यांच्या चर्चेच्या पार्श्वभूमीवर करण्याचे योजिले आहे. प्रा. रेग्यांची ही समीक्षा, व फेब्रुवारीचे अंकातील डॉ. जोशी यांचे ग्रंथावरील समीक्षा यांची पद्धत इतकी वेगळी आहे की ते रेगे हेच का असा प्रश्न मनात येतो. दोनही भूमिका त्यांना उत्तम वठवता येतात हे खरे. प्रा. दीक्षित व प्रा. रेगे हे दोघेही माझेशी तुलना करता तरुण, उत्साही व प्रगत तत्त्वज्ञानाभ्यासक आहेत. तेव्हा त्यांचेशी मोठी किंवा लहान 'झुंज' घालण्याचा प्रयत्न न करिता मी या विषयावरील माझी भूमिका प्राय: निष्कर्षरूपांने मांडणार आहे. व ती जर योग्य असेल तर प्रा. दीक्षितांचा 'दावा' व प्रा. रेग्यांची 'कैफियत' दोनही काहीशा अनावश्यक आहेत व त्यांचे चर्चेत या विषयातील मुख्य प्रश्नाचा फारसा विचार झाला नाही असे दिसून येईल.

माझी भूमिका अशी, की व्यापक इहवाद व जीवनाभिमुख धर्म, या एकाच वस्तूच्या दोन बाजू आहेत. Convex किंवा Concave अशा किंवा त्याहीपेक्षा Content & Form ( आशय, व आकार ) या स्वरूपाचा त्यांचा संबंध आहे. दोहोंतहीपण विशिष्ट प्रकारे नीतीचा समावेश होतो. आपल्याकडे जे चार पुरुषार्थ मानले गेले आहेत– काम, अर्थ, धर्म व मोक्ष ते माझ्या समजुतीप्रमाणे एका Pyramid च्या किंवा मनोऱ्याच्या खालपासून वरील टोकाकडे ( शिखराकडे ) जाणाऱ्या पातळ्या आहेत व प्रत्येक वरच्या पातळीत खालच्या पातळीचा सुव्यवस्थित समावेश असतो. त्यांतील काम, अर्थ व धर्म या व्यापक इहवादांत येतात व अर्थ, काम, प्रा. रेग्यांची नीति ) धर्म असून मोक्ष (प्रा. दीक्षितांप्रमाणे नीतीचा पाया ही प्रा. दीक्षित ज्याला धर्म म्हणतात त्यांत येतात. धर्मनिष्ठ व्यक्ती कांही वेळा खालच्या पातळयांचे महत्त्व समजून घेत नाही व मोक्षांतही त्यांचा एक प्रकारे समावेश असतो व असलाच पाहिजे हे विसरतात. धर्म या पुरुषार्थाचा मुख्य अर्थ नीति हा आहे, परंतु कधी कधी मान उंच करून आपले व काम अर्थ यांचेही तो निरीक्षण करतो– ती अवस्था म्हणजे मोक्ष. ( सांत ) मनुष्याच्या अनुभवांत परतत्त्वस्पर्श यापलीकडे वस्तुतः आणखी काही घडू शकत नाही.

प्रा. दीक्षितांना वाटते त्याप्रमाणे इहवाद्यांना नीतीच्या अस्तित्त्वाचे समर्थन करता येत नाही असे मला वाटत नाही. कारण इहवादातही मनुष्याच्या घडणीत इतर कोठच्या प्राण्यात (बहुधा) नसणारी अशी 'विवेक' प्रवृत्ति आहे हे मान्य केले जाते व विवेक हाच नीतीचा (मूल्यानुभवाचा) पाया आहे. अशा व्यापक अर्थी इहवाद व धर्मनिष्ठा या खरोखर एकाच नाण्याच्या दोन बाजूसारख्या आहेत व संदर्भाप्रमाणे कधी एकाकडे व कधी दुसऱ्याकडे विशेष लक्ष देत जात असले तरी दोनही मिळूनच वस्तुस्थितीचे नीट ग्रहण होते.

अलीकडे ज्याची तत्त्वज्ञानविषयक मुख्य प्रमेये बहुश: अस्वीकार्य समजली जातात त्याने अनेक बहुमोल विचार प्रदर्शित केले आहेत. त्यातील एक असा की कोणाही व्यक्तीला स्वातंत्र्य आहे ते सत्ताशास्त्रविषयक (metaphysical) उपपत्तींपैकी कोठली त्याने स्वीकारावी याबद्दल– between good and bad metaphysics कारण मला सत्ताशास्त्राचे अस्तित्व मान्य नाही हे विधानही सत्ताशास्त्रीय आहे. बरोबर हेच धर्माविषयी म्हणता येईल. सत्ताशास्त्र व धर्मनिष्ठा ही आपआपल्या प्रकारे सर्व अनुभवाचा समन्वय करतात व ती मान्य नाहीत असे म्हणता येत नाही.

इहवाद व धर्म यांतील संबंध वर सुचविल्याप्रमाणे आशय व आकार यांचे संबंधासारखा आहे. व आशय आणि आकार, वस्तुस्थिती व मूल्य, अनेक व एक, माया व ब्रह्म अशा मूलभूत द्वंद्वांपैकी एकच मी ओळखतो–मान्य करतो असे प्रत्यक्ष अनुभवावरून किंवा तर्कशास्त्रदृष्टयाही म्हणता येत नाही. म्हणून समंजस इहवादी, धर्म नाही असे म्हणत नाही व समंजस धर्मनिष्ठ व्यक्ती धर्म ही इहवादापलीकडे एक स्वतंत्र वस्तू आहे असे प्रतिपादन करीत नाही. इहवादाचे अस्तित्व मान्य न केल्यास धर्म हा subjective अनुभव होईल किंवा धर्माला आशयच राहणार नाही. प्रॉ. रेगे यांच विवेचनात प्रा. दीक्षित हे इहवाद्याला 'प्राप्तव्या'चा उलगडा करता येतो

परंतु 'कर्तव्या'चा नाही असे म्हणतात त्याला उत्तर दिले आहे. माझ्या समजुतीप्रमाणे 'प्राप्तव्य' या शब्दाचा अर्थ 'प्राप्त करायचे आहे ते' असा दीक्षित देतात व रेगे मान्य करतात त्यापेक्षा व्यापक आहे व तो म्हणजे 'प्राप्त करण्यासारखे आहे ते' असा– निदान ही छटा असलेला आहे हे त्यातील शेवटच्या 'व्य' यावरून दिसते व तसे असले म्हणजे व्यक्ति व समाज यांचे अतूट नाते लक्षात घेता शहाण्या विचारी व्यक्तीचे 'प्राप्तव्य' व 'कर्तव्य' ही भिन्न नसतात. शिवाय व्यापक इहवादात मनुष्याची वैशिष्टये म्हणून जी मानली जातात त्यात विवेकशीलता आहे व तो कर्तव्य-बुद्धीचा पाया होय. अलिकडेच नव्हे तर नीति-शास्त्रज्ञात 'कर्तव्य', 'सद्‌गुण', 'नैतिकता' यांचे अर्थाबद्दलही भिन्न मते आहेत व काही शतकां-पूर्वी ह्यूमने 'चांगले' कृत्य याची व्याख्या 'बहु-संख्य व्यक्तीचे मनात ज्याबद्दल पसंतीची भावना निर्माण होते ते अशी केली आहे. व ह्यूमला निरुत्तर करील अशी नीतीची व्याख्या अद्याप कुणी केली नाही. व त्याचा किमान अर्थ हा की ह्यूमचे म्हणण्यात काही तरी सत्यांश आहे. परंतु प्रस्तुत चर्चेत आपण या शब्दांचे सामान्यतः मान्य अर्थ धरून त्या मर्यादेतच विचार करीत आहो.

धर्मभावनेचा पाया इंद्रिय गोचर नसणाऱ्या काही अनुभवांचा पाहिजे ही भूमिका निर्दोष नाही. एक तर असा वस्तुनिष्ठ अनुभव असतोच असे सिद्ध करणे सोपे नाही कारण अनुभवाच्या कुठचाही प्रांत विज्ञानाला 'Out of bounds' असू शकत नाही. शिवाय अशी वेगळी सृष्टी निर्माण करण्याची आवश्यकताही नाही. प्रा. पेरी यांनी आपण ज्याला मूल्य किंवा value म्हणतो ती वस्तूची Tertiary Quality असते असे म्हटले आहे. त्याचा अर्थ असा की अनुभव घेणाऱ्याच्या पात्रतेप्रमाणे, सामर्थ्याप्रमाणे त्याला त्याच्या अनु-भवात येणाऱ्या वस्तूंत व घटनांत लांबी, रुंदी, उंची, आकार या भौतिक गुणाशिवाय, सौंदर्य, सौजन्य, धार्मिकता असेही गुण दिसू शकतील व तेही मूलभूत भौतिक गुणांप्रमाणेच वस्तुनिष्ठ आहेत. म्हणून आपल्या रोजच्या अनुभवाचा व्यापक दृष्टीने व खोल वर विचार केला, मनुष्याचा समाजाप्रमाणे, निसर्गाशीही जो संबंध आहे व निसर्गाशी जे सहकार्य अपेक्षित आहे ते ज्यात आपण देतो तो दृष्टिकोन म्हणजेच ईश्वरनिष्ठा व उच्च धार्मिकता होय.

माझ्या भूमिकेचा प्रा. दीक्षित व प्रा. रेगे यांचे विचारसरणीच्या संदर्भात विचार केल्यास माझ्या मते व्यापक इहवादास नैतिक मूल्यांचा किंवा कर्तव्यभावनेचा उलगडा करता येत नाही ही प्रा. दीक्षितांची भूमिका (असेल तर) मला योग्य वाटत नाही. तसेच इहवाद सुव्यवस्थित व व्यापक असेल व इहवादी जाणीवपूर्वक आपल्या सर्व अनुभवाचा विचार करील तर तो धार्मिकच आहे असे प्रा. रेग्यांना ते संमत नाही असा माझा ग्रह झाला आहे त्या संदर्भात, स्पष्ट करतो.

" म्हणून सर्व अनुभव क्षेत्रांचा समन्वय करणारा दृष्टिकोन व जीवन या अर्थी इहवाद्यांनाही धर्माचे अस्तित्व मान्य करावयास पाहिजे असे मला वाटते. अर्थात तो शब्द (मागील ऐतिहासिक associa-tion मुळे त्यांना) आवडत नसला तर त्यांनी दुसरा कोठचाही वापरावा. परंतु याउलट विज्ञानाशी विसंगत किंवा विज्ञानाचे पलीकडे अशा काही अस्तित्त्वावर धर्मभावना अवलंबून असू नये. आज व मानव सांत असल्याने नेहमीच इतर अनेक मानवी कर्तृत्वाच्या क्षेत्राप्रमाणे आपले विज्ञानातही उणीवा आहेत, मर्यादा आहेत व राहतील, परंतु त्या धर्मा-लाही आहेत व राहणार. शिवाय विज्ञानातील त्रुटीं-वरच (gaps) वर धर्मभावना अधिष्ठित असेल तर विज्ञानाचे प्रगतीबरोबर तो पाया अधिकाधिक ढासळेल. 'विज्ञान व इतर मानवी अनुभवांची कार्य-क्षेत्रे यांचा समन्वय ज्यात होतो ते व तेवढेच' धर्माचे क्षेत्र आहे, यापेक्षा अलग व वेगळे असे धर्माचे अस्तित्व नाही व उत्कट धर्मनिष्ठांचे जीवनावरूनही हेच दिसते. गांधीजी God is Truth, किंवा God is the Law of the Universe असे म्हणत–म्हणजे Universe पेक्षा वेगळे असे त्याचे अस्तित्व नसून Universe समजून घेण्याकरिता तर्कशास्त्राचे किंवा तत्त्वज्ञानाचे भाषेत अवश्य असा Hypothesis आहे, असे त्यांचे मत आहे. मानवी धर्म, ईश्वरविषयक कल्पना. ईश्वराचे स्वरूपाच्या

कल्पना, याही बदलत व सुधारत आहेत व असणार. माणसाने आपले जीवन शक्य व जगण्यासारखे करण्याकरिता जी अनेक Postulates स्वीकारली आहेत, त्यातील सर्वात श्रेष्ठ व व्यापक असा धर्मभावना व ईश्वराचे अस्तित्व हा अभ्युपगम (Postulate) आहे."

वरील विवेचनात मी जी पद्धत स्वीकारली आहे त्याचा थोडा खुलासा करतो. महाविद्यालयीन विशेषतः पदव्युत्तर अध्ययनात अध्यापक म्हणूनही काही प्रमाणात मी अनेक मौलिक ग्रंथांचा अभ्यास केला तेव्हां ग्रंथकाराची प्रस्तावना व समारोप काळजीपूर्वक वाचून मग Contents या मथळचाखालची निरनिराळ्या उपविभागात शीर्षके, प्रस्तावना व उपसंहार यांचे मध्ये तर्कदृष्टचा कशी बसतात हे समजून घ्यायचे व ग्रंथ वाचून झाला असे समजायचे. या पद्धतीच्या उपयुक्ततेचा मला समाधानकारक अनुभव आहे म्हणून त्याच पद्धतीने मी प्रा. रेग्यांचे विवेचन पाहिले व विषय मला पूर्वपरिचित असल्याने त्याबद्दलची माझी भूमिका वर मांडली. प्रा. दीक्षित व प्रा. रेगे द्रोघेही Part of truth घेऊन ते Truth आहे असे मानतात म्हणून त्यांचेमध्ये मतभेद झाला हा माझा निष्कर्ष. हा निष्कर्ष प्रा. दीक्षित व प्रा. रेगे दोघानाही कदाचित पटणार नाही व त्याबद्दल त्यांचे मतैक्य होईल हा संभव मी दृष्टीआड केलेला नाही !

— प्र. रा. दामले

---









# सार-संकलन

**परदेश :**

**कुऱ्यांचा आक्रोश**

एप्रिल ४, १९७९ रोजी पाकिस्तानचे भूतपूर्व प्रधानमंत्री श्री. झुल्फिकार अलि भुत्तो ह्यांना रावळपिंडी तुरुंगात फाशी देण्यात आले. ह्या घटनेने भारतातील ज्या व्यक्ती, संघटना, संस्था शोकाकुल झाल्या त्यांच्यांत 'धि टाइम्स ऑफ् इंडिया' अग्रणी आहे. 'भुत्तो ह्यांच्या वधाने जग हादरले' ह्या पानभर पसरलेल्या मथळ्याखाली टाइम्सने आपल्या एप्रिल ५, १९७९ च्या अंकात ही बातमी दिली. ह्या बातमीने टाइम्स हादरला होता हे स्पष्टच होते. पण कुणीही संवेदनशील आणि जागरूक वाचक ह्या बातमीपेक्षा ह्या मथळ्याने हादरला असला पाहिजे; ह्या बातमीच्या आशयापेक्षा ज्या पद्धतीने टाइम्सने ह्या बातमीचे 'उत्पादन' केले आणि ती मांडली तिच्यामुळेच वाचकाला धक्का बसला असला पाहिजे. कारण टाइम्सने दिलेली बरीचशी बातमी टाइम्सने स्वतःच बनविलेली होती.

उदा. भुत्तो ह्यांना फाशी दिले आणि त्यांचे दफन केले ही बातमी टाइम्सने अशी दिली : एके काळचे एक प्रमुख जागतिक राज्यधुरीण (statesman) आणि पाकिस्तानचे भूतपूर्व पंतप्रधान श्री. झेड. ए. भुत्तो ह्यांना एका सामान्य गुन्हेगाराप्रमाणे आज फाशी देण्यात आले, आणि त्यानंतर काही तासातच एखाद्या अकिंचन माणसासारखा त्यांचा अंत्यविधी उरकण्यात येऊन त्यांचे दफन करण्यात आले.' (जाड ठसा). भुत्तो ह्यांचा निर्देश 'राज्यधुरीण' (statesman) म्हणून ह्या बातमीत करण्यात आला आहे. इंग्रजीत 'राज्यधुरीण' आणि 'राजकारणी' (politician) ह्या दोन शब्दांमध्ये भेद करण्यात येतो. राजकारणी माणूस सत्तेच्या मागे धावत असतो, सत्तेच्या राजकारणाच्या तात्कालिक डावपेचांत तो गुंतलेला असतो. राज्यधुरीण हा सत्तेच्या, सवंग लोकप्रियतेच्या मागे नसतो, राष्ट्राच्या दीर्घकालीन, खऱ्याखुऱ्या हितासाठी तो झटत असतो आणि लोकांना त्यांचे खरे हित कशात आहे आणि ते कसे साधता येईल हे पटवून देण्यात अपयश आले तरी तो डगमगत नाही. तो व्यवहारचतुर असला तरी एखादे राजकारण यशस्वी करण्यासाठी तो लोकहिताशी तडजोड करीत नाही, सवंग लोकप्रियतेचा मोह त्याला नसतो, तो आपल्या प्रामाणिक मतांसाठी राजकीय वनवास पत्करायला तयार असतो, इ. एखाद्या माणसाला राज्यधुरीण म्हणण्यात त्याचा नैतिक गौरव अभिप्रेत असतो. अलिकडच्या काळात चर्चिल, रुझवेल्ट, नेहरू, वल्लभभाई पटेल ह्यांना राज्यधुरीण म्हणणे योग्य ठरेल. भुत्तो अतिशय हुषार होते, त्यांची बुद्धी चमकदार होती; पण त्यांनी विधिनिषेधशून्य राजकारण जन्मभर केले आणि त्यांनी वापरलेल्या पद्धती आणि धंदेवाईक मवाली गुंडाच्या पद्धती ह्यांच्यांत तिळमात्र फरक नव्हता.

पाकिस्तानची निर्मिती हिंदूसमाजाच्या द्वेषावर, हिंदूसमाजाविषयीच्या आत्यंतिक तुच्छतेच्या वृत्तीवर आधारलेली होती. हा द्वेष मूलतः धार्मिक नव्हता. त्याच्यामागे धर्माची गडद पुटे असलेली सरंजामी वृत्ती होती. पाकिस्तानची मागणी मान्य करायला काँग्रेस पुढाऱ्यांना भाग पाडावे म्हणून मुस्लिम लीगच्या पुढाऱ्यांनी देशात जातीय विद्वेषाचा वणवा भडकवला आणि धार्मिक दंगली घडवून आणल्या. सुऱ्हावर्दीसारख्या पुढाऱ्यांनी हाती असलेल्या सरकारी सत्तेचा वापर करून कलकत्त्यामध्ये हिंदूंची कत्तल केली. पण पाकिस्तानचे संस्थापक जिना ह्यांनी ह्या साऱ्या प्रकाराविरुद्ध ब्र उच्चारला नाही. पुढे पाकिस्तानच्या स्थापनेनंतर पश्चिम आणि पूर्व पाकिस्तानात हिंदूंची पद्धतशीरपणे ससेहोलपट करण्यात आली. ह्या पुढाऱ्यांच्या दृष्टीने मानवी जीवनच सवंग होते. भुत्तो ह्या पठडीतील पुढारी होते. बांगला






देशाच्या जनतेने जेव्हा स्वायत्ततेची चळवळ सुरू केली तेव्हा तिला चिरडून टाकण्यासाठी याह्याखान ह्यांनी जे अघोरी उपाय योजले– ज्यू जमातीच्या समस्येचा ‘अंतिम निकाल’ लावण्यासाठी हिटलरने योजिलेल्या उपायांची आठवण करून देणारे जे उपाय योजले त्यांत याह्याखान यांना भुत्तो ह्यांची साथ होती. पुढे पाकिस्तानचे सर्वसत्ताधीश झाल्यानंतर आपला एकछत्री अंमल अंतर्गत विरोधापासून सुरक्षित व्हावा म्हणून भुत्तो ह्यांनी विरोधकांना ठार मारणे; त्यांच्या स्त्रियांवर अत्याचार घडवून आणण्यापर्यंतचे अनन्वित मार्ग वापरले; निवडणुकीत मोठ्या प्रमाणावर ठकबाजीचा अवलंब केला. ही सर्व राजधुरीणत्वाची लक्षणे आहेत काय ?

पण टाइम्सची खरी व्यथा अशी दिसते की भुत्तो ह्यांना एखाद्या सामान्य गुन्हेगारासारखे फाशी दिले. वेगवेगळ्या दर्जाच्या गुन्हेगारांना साजेसे फाशी देण्याचे भिन्न प्रकार आहेत आणि भुत्तो ह्यांना त्यांच्या इतमामाला शोभेल अशा पद्धतीने फाशी देण्यात आले नाही असे ह्या तक्रारीचे स्वरूप दिसते. भिन्न सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक दर्जांशी जुळतील अशा फाशी देण्याच्या भिन्न पद्धतींची कल्पना आपण करू शकतो. आणि सरंजामी समाजात अशा प्रकारभिन्नतेला स्थानही असेल. पण न्यायालयात ज्याच्यावर गुन्हा शाबीत झाला आहे असा गुन्हेगार म्हणून भुत्तो ह्यांना, न्यायालयाने दिलेल्या शिक्षेची अंमलबजावणी करण्याकरिता म्हणून, फाशी देण्यात आले. तेव्हा ते गुन्हेगार तर होतेच. आता त्यांना ‘असामान्य गुन्हेगार’ म्हणायचे तर त्याचा एक अर्थ ‘गुन्हेगार म्हणून ते असामान्य’ होते असा होईल; दुसरा अर्थ ते एक असामान्य पुरुष होते आणि गुन्हेगार होते असा होईल. ही दोन्ही वर्णने भुत्तो यांना लागू पडतील अशी आहेत. कायद्याप्रमाणे त्यांच्यावर एकच गुन्हा शाबीत झाला आहे. पण इतर गुन्ह्यांसाठीही त्यांच्यावर खटले भरता आले असते. कायद्याची गोष्ट बाजूला ठेवली आणि ‘मानवतेविरुद्ध करण्यात येणारे गुन्हे’ ही संकल्पना घेतली तर भुत्तो गुन्हेगार म्हणून असामान्य होते, असंख्य माणसांची जीवने उध्वस्त करण्यात त्यांनी सक्रिय सहभाग घेतला होता ही गोष्ट स्पष्ट आहे. पण त्यांनी जी किड्यामुंग्यांसारखी माणसे चिरडली ती पाकिस्तानच्या किंवा इस्लामच्या हितासाठी, पाकिस्तानच्या किंवा इस्लामच्या वैभवात भर टाकण्यासाठी चिरडली आणि म्हणून ही त्यांची कृत्ये क्षम्य, किंबहुना समर्थनीय ठरतील. ‘असामान्य गुन्हेगार’ हे वर्णन त्याच्या दुसऱ्या अर्थाने घेतले तर भुत्तो हे बुद्धीने व कर्तबगारीने असामान्य होते हे निर्विवाद आहे. आणि कायद्याप्रमाणे गुन्हा शाबीत झालेले गुन्हेगार ते होते हेही निर्विवाद आहे. पण आता असे म्हणता येईल की ही अतिशय प्राकृत आणि उथळ दृष्टी झाली. तुम्ही ह्या प्रश्नाकडे खोल दृष्टीने पाहिले तर तुमच्या असे ध्यानात येईल की एवढा असामान्य माणूस घेतला, पाकिस्तानचा पंतप्रधान ह्या स्थानावर असलेला माणूस घेतला तर तो गुन्हा करण्याच्या पलीकडे पोचलेला असतो. लौकिक दृष्टीला जीवन्मुक्ताच्या हातून घडणारी म्हणून जी कृत्ये दिसतात ती वास्तविक कृत्येच नसतात आणि म्हणून ती चांगली किंवा वाईट असण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. त्याचप्रमाणे असामान्य प्रतिभेचा, ‘जागतिक पातळीवरचा राज्यधुरंधर’ आणि पाकिस्तानचा पंतप्रधान हे स्थान भूषविणारा माणूस घेतला तर त्याने केलेली कृत्ये ‘मानवी कृत्ये’ ह्या सदरात मोडत नाहीत. आपल्या मटक्याच्या धंद्यात प्रतिस्पर्धी ठरेल ह्या भीतीने जर एखाद्या माणसाने दुसऱ्याला ठार मारले तर तो खून ठरतो. पण पंतप्रधानाने आपल्या राजकीय प्रतिस्पर्ध्याला ठार मारले तर देशात राजकीय स्थैर्य निर्माण करण्यासाठी योजण्यात आलेला तो केवळ एक उपाय असतो. ह्या स्वरूपाचे उपाय अर्थात् त्यांचे सर्व संभाव्य परिणाम ध्यानात घेऊन योजावे लागतात. त्यांचा यशस्वी रीतीने वापर करण्यात राज्यधुरीणांची हिकमत, चातुर्य, दूरदृष्टी दिसून येते. टाइम्सकडे ही प्रगल्भ दृष्टी असल्यामुळे भुत्तो ह्यांनी इतरांशी संगनमत करून एका माणसाचा खून केला हा गुन्हा त्यांच्यावर न्यायालयात सिद्ध झाल्यानंतर त्यांना एखाद्या सामान्य गुन्हेगाराप्रमाणे फाशी देण्यात आले ह्याचा टाइम्सला धक्का बसला.

भुत्तो ह्यांच्यावर झालेला खटला आणि त्याचा निकाल कायदेशीर नाहीत, कायद्याच्या तजविजींचा आणि मूलतत्त्वांचा भंग करणारे आहेत असे मत अनेकांनी व्यक्त केले आहे. हे मत सत्य असेल तर

पाकिस्तानची न्यायसंस्था बांधिलकी मानू लागली आहे, ती आता एक बांधील न्यायसंस्था (कमिटेड ज्युडिशिअरी) बनली आहे एवढाच त्याचा अर्थ होतो. आणि ही एकंदरीत आवश्यक आणि प्रशंसनीय गोष्ट आहे असेच पुरोगामी विचार-सरणीच्या मंडळीचे मत आहे. 'बुर्ज्वान्याय,' 'साम्यवादी न्याय,' 'नात्सी न्याय' असे न्यायाचे अनेक प्रकार ज्या मार्मिक दृष्टीला दिसून येतात तिला 'पाकिस्तानी न्याया'ची संकल्पना आणि तिच्यावर आधारलेली न्यायपद्धती स्वीकारण्यात अडचण का यावी ? अर्थात् हा प्रश्न भोळसट ठरणे शक्य आहे. आपल्याला आणि आपल्या मित्रांना 'बुर्ज्वा' पद्धतीने न्याय मिळाला पाहिजे आणि इतरांना साम्यवादी न्याय किंवा बांधील न्याय दिला पाहिजे ह्या मागणीत फक्त 'बुर्ज्वा' दृष्टीला विसंगती दिसते असे असणे शक्य आहे. डायालेक्टि-कली पहाता ही मागणी अतिशय सुसंगत असेल.

ह्यामुळे कदाचित् टाइम्सला हादरा बसला असेल. सर्व साम्यवादी राजवटीत आज बांधील न्याय मिळतो हे सर्वांना माहीत आहे. पण त्यामुळे जग हादरत नाही किंवा टाइम्स हादरत नाही. जग तर निर्ढावले आहे. गेल्या पन्नास वर्षांत जगाने नात्सी आणि साम्यवादी कॉन्सन्ट्रेशन कॅम्प्स पाहिले आहेत, ज्यू समस्येची 'अंतिम सोडवणूक' करण्याचा प्रयत्न पाहिला आहे, अणु—बाँबने शहरे बेचिराख झालेली पाहिली आहेत, मागासलेल्या देशातील भयानक दारिद्र्य आणि त्याने छिन्नविच्छिन्न होणारी कोटयवधी माणसे तर जग रोज पहाते आहे. ह्या परिस्थितीत एका माणसाच्या हत्येने, समजा अतिशय अन्याय्य अशा हत्येने जग हादरेल असे कुणाला का वाटावे ? कदाचित् असे असेल की दोन जगे आहेत. एक सर्वसामान्य माणसांचे जग. ही माणसे दारिद्र्याने आणि अन्यायाने गांजलेली आहेत. पण ती इतकी सोशिक आणि चिवट आहेत की ती कशाने हादरत नाहीत. ती अशी आहेत म्हणून जग चालले आहे. दुसरे प्रतिष्ठितांचे, सत्ताधाऱ्यांचे जग. हे जग आकारमानाने खूपच संकुचित आहे, ह्या जगातील माणसे फक्त एकमेकांनाच जगातली माणसे म्हणून ओळखतात. इतर सर्व माणसे त्यांच्या दृष्टीने राजकारणाची कच्ची मानवी सामग्री असते. ह्या संकुचित जगातील माणसांवर जेव्हा आपत्ती येते तेव्हा ह्या जगाला हादरा बसतो असे असेल. पण हे म्हणणेसुद्धा टिकण्यासारखे नाही. कारण चीनमध्ये 'चांडाळचौकडी'वर अनेक आरोप करून तिला पदच्युत करण्यात आले. ह्या व्यक्तींचे काय झाले असेल ह्याविषयी केवळ तर्कवितर्कच करता येतात. इराणच्या सत्ताभ्रष्ट शहांचे पाठिराखे असलेल्या अनेक लष्करी व मुलकी अधिकाऱ्यांना दररोज कंठस्नान घालण्यात येत आहे. कोणत्याही प्रकारे क्षुब्ध न होता ह्या घटनांची दखल घेत जग नं. २ पुढे चालले आहे. मग भुत्तो ह्यांच्या वधामुळे ह्या जगाने हाय का खावी ?

टाइम्समधील बातमीप्रमाणे भुत्तो ह्यांना फाशी दिले हे जेव्हा मुंबईकरांना समजले तेव्हा त्यांच्यावर शोकाची छाया पसरली ( ग्लूम इन बाँबे ) अर्थात् आपण आदल्या दिवशी शोकाकुल होतो ही गोष्ट बहुसंख्य मुंबईकरांना दुसऱ्या दिवशी टाइम्स वाचल्यानंतर कळली. ह्या बाबतीत मुंबईकरांनी स्थितप्रज्ञावर कडी केली. कारण जेव्हा ते शोकाकुल होते तेव्हा त्यांचे सर्व व्यवहार, मौजमजा ह्या गोष्टी तर व्यवस्थितपणे चालत होत्याच; पण आपण शोकाकुल आहोत ही कल्पनाही त्यांना नव्हती. पण बहुतेक मुंबईकरांच्या खोल अंतःकरणात दडलेली जी प्रतिक्रिया टाइम्सने हेरली ती अर्थपूर्ण आहे. ही प्रतिक्रिया अशी की 'अशी गोष्ट भारतात कधीच घडणार नाही'. अशी गोष्ट म्हणजे कशी गोष्ट ? कायद्याच्या कार्यपद्धतीला अनुसरून ज्यांचा गुन्हा सिद्ध झालेला नाही अशा कुणाही माणसाचा कायद्याची अंमलबजावणी करणाऱ्या सरकारी यंत्रणे-कडून भारतात हत्या होणार नाही असे ह्या मुंबई-करांना म्हणायचे आहे काय? तर ह्या स्थितप्रज्ञांना असे सांगावे लागेल की आणीबाणीच्या काळात राजनची जी हत्या झाली तिला वरील वर्णन लागू पडते. आणि अनेक 'नक्षलवादी' तरुणांना, कायद्याची अंमलबजावणी करणाऱ्या यंत्रणेकडून, मृत्यू लाभला आहे असे प्रवाद आहेत. तेव्हा आपण सोवळे आहोत असे मानायचे कारण नाही. पण बहुधा मुंबईकरांचे, त्यांना स्वतःला अज्ञात असलेले पण टाइम्सने ओळखलेले म्हणणे एवढेच असणार की भारताच्या कुणाही भूतपूर्व पंतप्रधानाला

त्याच्यावर न्यायालयात कायदेशीरपणे गुन्हा शाबीत, होऊन त्याला शिक्षा फर्मावण्यात आली तरी त्या शिक्षेची अंमलबजावणी होणार नाही.

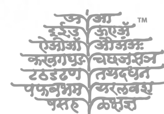
मुंबईकरांची ही प्रतिक्रिया हृदयस्पर्शी आहे. त्यांच्या चित्ताला एकाएकी ही कोवळीक कशी आली? कारण सर्वसामान्यपणे मुंबईकर हे दणकट मानसिक प्रकृतीचे आहेत. ह्या कोवळिकीचे कारण असे की श्री. भुत्तो ह्यांचे मुंबई हे घर होते आणि ते कॅथीड्रल बॉय्ज हायस्कूलमध्ये शिकले ही गोष्ट बहुसंख्य मुंबईकर ( त्यांना ती स्वतःला ठाऊक नसली तरी) कधीही विसरू शकणार नाहीत हे टाइम्सने ताडले आहे. भुत्तो ह्यांनी भारताशी हजार वर्षे युद्ध करण्याची जाहीर प्रतिज्ञा केली होती. ह्या युद्धात त्यांचे हे भारतातील घर बेचिराख झालेही असते. पण टाइम्सने न्याहाळलेले मुंबईकर स्थितप्रज्ञ आहेत. भुत्तो ह्यांनी सर्वोच्च आंतर्राष्ट्रीय व्यासपीठावरून भारतीयांचे ' घाणेरडे कुत्ते ' असे वर्णन केले होते. ह्याच्यात त्यांची मार्मिक दृष्टी दिसून येते. कारण कुत्रे स्वच्छ असले किंवा घाणेरडे असले तरी कोडगे इमान हा त्यांचा स्थायीभाव असतो. स्वाभाविकच भुत्तोंच्या निधनानंतर कुत्र्यांनी आक्रोश सुरू केला.

---



हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका








# प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

## मराठी



प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

ग्रंथ विक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.